UOSMA
1765/1
2174

و

٤٥

٨٥

١٣٠

منلا جلال في العقائد و حاشية عبادي و احمد حيدر

[illegible]OSMANİYE KÜTÜPHANESİ	
Kısmı : Nuruosm.	
Yeri	1765/1-2
Eski Kayıt No	2174
Tasnif No.	297.3 (077) = 927

بسم الله الرحمن الرحيم لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون تم

هذا شرح العقائد لمولانا الجلال رحمة الله عليه

[illegible]

ابتداء هذا الكتاب في يوم السبت بعد صلوة الظهر في

شهر رجب المرجب في يوم العاشر كمشا في حضرة مولانا

علي الكردي الحريري سلمه الله في الدارين وانا الكهـ

والكلام علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على

اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها

فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع شرح مواقف من ما من عنب

2174

علم الكلام

وحدوه بانه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الشرع فقولهم اي قولهم قانون الشرع بمنزلة الجنس وقولهم على قانون الشرع بمنزلة الفصل يخرج علم الحكمة اذ يبحث فيه عن المذكورات لكن على قانون الفلسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الاشياء كلها مستندة الى الله تعالى بالايجاب وان العالم قديم وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام الى غير ذلك من المسائل التي لا توافق الاسلام اي اصله الذي هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجماع فيكون الذات والصفات وذوات الممكنات موضوع علم الكلام والحكمة معا والفرق بالاعتبار فان قلت لا يكون البحث فيه عن موضوعه والحال انه يبحث في هذين العلمين عن الذات والصفات كما يظهر بالرجوع الى المسائل قلت البحث عن الاحوال لا عن نفس الذات والصفات كالوجود وغيره مع ان الموضوع هو الذات من حيث الاتصاف بالصفات والصفات من حيث اتصاف الموصوف بها ولا يبحث في العلمين عنهما من هذه الحيثية فاعرف لكن بقي شيء وهو ان الوجود اعم من الذات والصفات فكيف يكون من الاعراض المطلوبة في العلوم وان الموضوع لا بد ان يكون مسلم الثبوت في العلم فكيف يبحث عن الوجود ويمكن ان يدفع بالعناية مولانا محمد بن مولانا شرف رحمه الله عليهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد
في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد
بقواطع الحجج والبرهان المسدد بلوامع السيف والسنان
وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود
في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد
ابن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله تعالى نواصي الاماني ان العقائد
العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها
ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت
اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها
بل ارى لها ما يبعد عن ادراك البرية اذ كلما وصل الي من ذلك مقدوح
ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاقد

كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق والتقصي
عن المضايق ولم استرسل مع ذلك بسبب القيل والقال على
على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال
بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى
الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور قال المصنف رحمه الله قال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا الاشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه
لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو
بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه
من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى
الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل على ما
يتبادر اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الا
جابة وهم الذين آمنوا به صلى الله تعالى عليه وسلم فان الاكثر ما ورد في الحديث
على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة في بعض شراح الحديث ولو حمل

علامة الدعوة كان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق
الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلث وسبعين فرقة ... اما للتأبيد
فان ما هو محقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى او معناه انه سيقع اثرة الآراء الاختلاف متراخيا عن
حيوته عليه السلام وما بعده من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي
اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا بعد
لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال
لعله في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا
في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلابد انه لو اريد الخلود
فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة
والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا او لا بعد
ان يكون المراد استقلالا مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح
العقائد الواحدة قيل ومن هي اي الفرقة الناجية قال الذين هم على
ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع

جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبي عليه السلام مؤمنا به
سواء كان في حال البلوغ او قبله طال صحبته اولا وهذه اشارة الى مقاصد
هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده
من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك
من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصولا
وعقائد واعتقاديات ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب
الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما
ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون في الاصول
للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر وهو ابو قبيلة من
اليمن وقيل الى جده ابي موسى الاشعري فان قيل كيف حكم بان الفرقة
الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية قلت سياق
الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روى عن النبي عليه السلام
واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم
بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام وعن اصحابه رضي الله عنهم
ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا للضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم

كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة

المتعصبين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر

الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير

الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على

انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي

الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة

بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول فان الشيعة

توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق

بالامامة وهي بالفروع اشبه من الاصول وكذلك حكم الاشاعرة فان اصولهم

مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز

رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم ومنزها عن المكان والجهة بل جواز رؤية

كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم

والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واسناد الممكنات

كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيره

والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي يشنع

يشنع بمخالفتهم فيها عليهم كما يحتجوا به كتبهم احتج اجمع الاجماع ههنا

بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من

الامة في عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك

نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث

رسول الله عليه السلام والمميزين منها الصحيح والحسن والضعيف

وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة

على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما

يعلم به الصانع وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة

اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى

انه كونه مسبوقا بوجود الفاعل مستفادا منه يستلزم تقدم عدمه على وجوده

بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد

للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج

اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي

كان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة

وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله

كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن اى وجد بعد العدم بعدية زمانية
كما هو المتبادر فان المعنى الاول يجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف
في هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم
العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واشكالها واضلاعها والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان
صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها
بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده
الحدوث الذاتي وقد رأيت اناكتبا بخط واحد من الفلاسفة
الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن
ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا
منهم وقال صاحب ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون
فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم العقل
المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة

من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل
الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في
وجود ممكن ما حاصلا في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك
الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني
فان حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر او فيلزم
وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر او فينقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث
الذي هو علة الحدوث معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل
عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فلا يلزم
الازلية حينئذ هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية
لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة
المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان
وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة
الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق
الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل

ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا
واما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه
في وجوده في الازل لكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان
مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده
الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل
ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات
الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمم العلة
وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف
وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض
على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة مؤثرة على وفق الارا
دة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا
فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا
ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته

ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما
على صفة معينة كالطول او القصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة
فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا
كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على
النحو الذي يتعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متاخرا عنه
وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا
على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في
الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما
يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها
والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى
ليس زمانيا حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة
في ان ارادة القديم بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون
كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان
يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب

هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن الذي تعلق به الارادة

فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه

بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي

التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت

وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى المخصص بالبديهة

واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت

تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون

ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك

الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك

الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا وينتهي

من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول

الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد

الواجب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن

جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية

بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت انت

وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة

محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية

كتعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة

ولا المراد طرفي السلسلة كما ليست المادة طرفي السلسلة فالقول بالانحصار

ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه الاناامل بالا

عتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليل التطبيق بانه تعالى بهذا

الدليل يقتضي انه لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان

التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة

المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل

في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم فيها المتاخر ومثل هذا التسلسل

جائز عندهم فان الافلاك قديمة عندهم وحركاتها دائمة فهي ذات جهتين

الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة

التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت خبير

بسبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم موجودة على هذا الوجه

فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون

فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال
بذلك بعض المحدثين المتأولين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية
القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام رداً لجوابهم المذكور ان هذه
الجملة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها
متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر
متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل
واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع
الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها
قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا ام
عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر
موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر
موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك العدم عدم
جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة انه لا يكون وجوده علة لوجود

لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه
الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور
الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المو
الموجودة المجتمعة المترتبة اما في حال وجود السابق او حال عدم اللاحق
لان عدم ما كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث
امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في المو
جودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب
عدم امر موجود لا يستلزم امراً موجوداً يلزم التسلسل المذكور وقت وجود
ذلك الحادث وقس عليه حال النوع الثالث فان قلت على تقدير
ان يكون عدم كل جزء مستنداً الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم
اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضاً لجواز ان يكون حدوثها وكونها
كافية في انتفاء جزء ما مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة

في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح
فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة
المبتدية من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدية من
الحادث بالامس ونسوق البرهان الى آخره وان لم يجتمع في الوجود نقلنا
الكلام الى علل عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت
عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل ممكن اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم
وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان
يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل
المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين
وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة
قديمة بل عدم تناهي موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لانه
القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد

واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق
فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع
واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بفطرة
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك
الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة
مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا انما هو الوهم لان
العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون
القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا بفرد
آخر منها وههنا كذلك لان القديم موجود مع انتفاء كل فرد من الحوادث
اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه
فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم
ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها
وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافات انما يلزم لو استلزم حدوث

كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك

وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة

وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده

موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم فاسد وقد قدح بعض الفضلاء في

مذهب الفلاسفة بان الماهية ليست موجودة الا في ضمن الافراد وهم قالوا

بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها

فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان

مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا

بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك

اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد

منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة

العقل حاكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس

من الابطال عليه دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان

التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء

يعقل تلك الجواهر مع تلك الصورة لا بصورة غير حاصلة بعينها تلك الصور

والجواهر وكذلك الوجود على ما نص عليه فاذن الاعراض منتفية فيه

من غير لزوم محال قلت هذا الكلام افتاء من وجوه شتى الاول

ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة

ذاته لا يحتاج في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى غير صورة ذلك

الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسه لا يفي ببيانه بل ولا

بالتانيس به فان الصورة [illegible] القائمة بذات العاقل من صفات

ذاته والذات مع سائر صفاتها حاضرة عنده بنفسها غير غائبة

عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره

كحضورها وادراكه مستلزما لادراكه الثاني ان ذاته تعقل الصورة بنفسها

من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة القصد وحتى يقال

اذ انعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة

غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير

مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور

مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت

النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون
الاحتياج الى الصورة لكان متوجها لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا
نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد
به الوجدان الثالث ان قوله لا نظن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها
ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات
العاقل او صفة له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بنوع
آخر غير الحلول فيتحقق التعقل غير ظاهر بل لا بد ان يكون مقيدا له
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل
ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق فلا
يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا نظن ان الحصول على اي وجه كان
يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل
وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط
التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل

ليس بشرط

ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقصان في وجودها و
عدمها واورد عليه هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن
حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف
دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا
كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد
قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال
ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان
التضايف وغيره فيها هذا او المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية
واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كما
لخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف
اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الحجر عن يمينك الى يسارك وانت
ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة فانما يتغير تعلقاتها
دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب
مع تخلف المدعى وهو امتناع تجددها في ذاته لانا نقول لا نم وبيانه
الدليل فيها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال

حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد نقول ان الخلو عنها في الازل كمال لتعلقه
باستناده تعالى بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان
يقال ايجاد وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
كما ان عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا فيما يقال من ان ازليته الا
مكان يستلزم امكان الازلية فهو ليس ببين كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تعالى والجزئيات
الدالة فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد
بغيره لبطلان الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر
من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في
الواجب او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما الاثنان فلا اتحاد وان فنيا
فهما معدومان فلا اتحاد بل انعدام وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل بقي واحد وفني آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او في عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احد

احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ من ان يكون الواجب حالا في الآخر او
بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني
ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الحاجة
ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة على ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه
ربما كان الواجب تعالى مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي
يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج و الانفعال بين الاول او المادية غير
مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموصوف
والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجو
هرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية
والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية
عنها التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى
محال الظاهر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو
الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الا

مكان والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب
مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء
فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام والجسما
نيات ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال كما
للمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم
انه مركب من لحم ودم وقال بعض آخر هو نور يتلالؤ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة
انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه
شيخ اشمط الراس ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو
يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش
غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية
ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز

لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي
جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه
ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ولقد رايت في بعض تصا
نيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال
طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو
كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام
بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق
كما خص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى
انه ليس في هذا القول غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من
الحنابلة لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة
الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وقد صرح بكون جهة الله تعالى حقيقة غير
يجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت
تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز

عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من جوز
الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك
زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف يكون في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في
المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين فقال الم تر الى الذين نافقوا
يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن
معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون
والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من
الآيات الأخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه
تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد
منها انشاء الله تعالى الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف
بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد انه لانشاء
التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو تعالى
مرئي للمومنين يوم القيمة بعيون رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف
الصالح وما لكلهم في ذلك غير انهم وحقيقة الابصار عبارة عن ادراك

ادراك تام والكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد
انما يحصل بالمحاذاة والقرب ووقوع الشعاع او الانطباع وفي حق الله
تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من
كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة
الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قيل من غير موازاة ومقابلة وجهة بل
عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها
في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية
عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل
والعقل اما النقل فكقوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
به من وجهين الاول ان سؤال موسى عم الرؤية يدل على امكانها لان العاقل
فضلا عن النبي عليه الصلوة والسلام لا يطلب المحال ولا مجال للقول
بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة
اذ الغرض منه هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاب

في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني انه علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
الاخبار بوقوع المعلق على تقدير وقوع المعلق به والمحال لا
يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالا
لوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من
علة مشتركة بين امرين مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك
الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن
فيجوز رؤيته تعالى عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي
مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجو
دات الا في اللفظ كما هو المشهور واوّله صاحب المواقف بان مراد الشيخ
انه ليس في الخارج هويتان احديهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد
بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود
وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت

وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل
متعديا بنفسه كقوله تبارك تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا
هكذا قيل وفيه نظر وتارة يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ
بفي يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وتارة بمعنى الرأفة و
التعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وتارة
بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس
بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا
يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما
ترون القمر ليلة البدر والعمدة فيه ان اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع
الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج
المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لان الادراك المنفي
بالابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه من وجوه الاول
ان الادراك سواء الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول

كقوله تعالى انا لمدركون اي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني ان هذه
القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من احتمال الآية بهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم
ثم ورود السلب فتكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو
سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة
ولكن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل
على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يحصل فيه تمدح انما التمدح في
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وفي ان عدم رؤيته في الدنيا
مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد ه وجه في التمدح فلا تنافي رؤيته في الدار
الآخرة وقوله تعالى لموسى لن تراني ليس لن للتابيد بل للتاكيد ولهذا قيد بابدا
ولو سلم انه للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت
ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه
دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك
كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد

مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء
بعض تلك الشروط او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ لا فرق بين
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى
ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة دكونهما فرع القدرة على الواجب
والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على
الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة
النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث قال
والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف
الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلعم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن
محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وابو حفص السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حد
ثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله عنهم
ان رسول الله صلعم قال من وعده الله تعالى على عمل ثوابا فهو منجز له ومن
اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن عمرو بن عبيد بن عبد الله

بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى
ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله تعالى ما وعده قال لا قال افرأيت
من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله تعالى وعيده فيه فقال
ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا
تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعل بل ترى ذلك فضلا وكرما و
انما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعل قال فاوجدني هذا في العرب قال نعم
اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز
موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف
الوعيد كما قال السري الموصلي شعر اذا اوعد السراء انجز وعده وان
اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى
حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم
انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد
حقه على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء
اخذ لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل انه
المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول

لدي قلت ان حمل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا
بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير لنفي
فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن
لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد
به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه
جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا
استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما
هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان
عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه
كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشا
عرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان
والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى ولا يجب فيما يفعل او يحكم الى جور
وظلم لما كررناه والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال
في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه

والله تعالى أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأقدر القادرين فكل ما صنع
يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه وإن خفي وجه حسنه علينا وأيضا
لما علم أنه لا قبيح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب أفعاله وأحواله
إليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض لفعله الغرض هو الأمر
الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل
فاعلا ولذلك قيل إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تبارك
وتعالى أجل من أن ينفعل عن شيء أو يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض
ولتنبيه أن كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه
فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض
واورد عليه أنه يجوز أن يكون الأولوية راجعة إلى غيره لا إليه تعالى فلا يلزم
الاستكمال بالغير ورد بأنه إن كان حصول الأولى للغير وعدم حصوله
لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وإن كان حصوله
أولى له لزم المحذور المذكور وما شاهدنا من أن الشخص قد يفعل فعلا
لنفع غيره فإنه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فإنه إنما يفعله إذا كان نفع
ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة إليه من عدم نفعه مثلا إذا أحسن إلى غيره

غيره لثواب الآخرة أو لكونه محبوبا له أو متوقعا منه منفعة فظاهر وإن أحسن
إليه للترحم والعطوفة عليه فلإزالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن
ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه والمعتزلة
أثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو
نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بأن العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة
لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء
منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله ورأى الحكم فيما خلق وأمر وأودع
فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل وإن كانت معلومة له
كما أن من يغرس غرسا لأجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الأخر على ذلك الغرس كالا
ستظلال به والانتفاع بأغصانه وغيرهما والباعث له على الغرس هو الثمرة
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة إلى الله تعالى بمنزلة ما سوى
الثمرة بالنسبة إلى الغارس والآيات والأحاديث الموهمة بالعلل والأغراض
مأولة بتلك الحكم والمصالح إذا تعينت ذلك علمت أن ما قاله شارح المقاصد
من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح
ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك

كلام غير منقول

واما تعليلها بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث كلام غير
معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء
من افعاله واحكامه تعالى معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال
والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر
علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله
تعالى وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا مما علم فيما سبق
فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب
والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول صفة الكمال
والنقص الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل
ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
آجلا وهو محل الخلاف اذ عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال كلها في انها في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر
الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه

وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد
به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على
كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين
الى اسناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض منا وبعضهم الى اثبات
صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب حسنه
بل يكفيه انتفاء صفة موجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما
في لطم اليتيم للتاديب او للظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بيناه انه فعل مخلوق الله تعالى فلا يحكم
العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما

حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة الله
تعالى ابتداء كما قال به الشيخ وأما ان الله تعالى يوجد فيهم دواعيا بانضمام
يحصل الافعال وعلى الوجهين لا لحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه
بالمعنى المذكور ومعنى قوله ما حسنه الشرع ما لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها
كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على
فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله المص في المواقف القبيح ما نهي عنه
شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن
ولا قبح بالاتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية
او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس الشارع
الامر بالعكس اي كان ما هو حسنا قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى
غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الا
نقسام الوضعي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى
منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب
من الذاتيات ويمكن حمله على ما يراد في النهاية وهو تحليل البعض والتجزي على الاجزاء

الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمص بالغ
في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم
به مما سبق صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقد
رة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت
مستندة اما الى القادر او الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته
تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الا
عداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق
ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا يخفى على المتامل ان هذا التقدير في
الصفات التي هي مبادي الاخبار ولا يخفى ان الذات وفي جميع الاعداد ثم لجواز ان
يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناه
ية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات
فظ لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما
المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه
وهي غير متناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة
الى ذلك لان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه

بجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورًا
بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان
يقال الارادة الازلية قد تعلقت بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد
فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب
ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه لينتقل الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى له
صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور
فيها الحكم بلا تناهي التعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد
منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المعتد بها ولا
الزيادة والنقصان في المخلوقات تبع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ولله تبارك
وتعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة ولا
توصف كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على القياس لان الهمزة
كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو
مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم رسائل بين الله تعالى وبين
الناس ذوا اجنحة مثنى وثلاث ورباع فكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد
لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل

جبرائيل وهو ملك موكل يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل
يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث
وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل واحد
منهم اي الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والانتهاء بامره واوامر الله تعالى
قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل
ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي ويجوز الترقي
وانت تعلم انه ينافي ما قال جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون
الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة
خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية لم يكن
على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها وشبهة الافساد والسفك الذي رأوهم
عليه كما توهم بل لمثل ذلك لان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ليس فخرا بل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة
واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن
وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر
ابو العباس بن احمد ابن تيمية ان السبب في انزال الملكين السحر قد فشى في ذلك الزمان

واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله
هذين الملكين ليعلّما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة
الكذبة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر
وما يقال من انهما ملكان من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما
الله تعالى للابتلاء بما ابتلي به بنو آدم وركّب الله تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن
الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها
بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلّماها الاسم الاعظم الذي كانا
يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله
تعالى وصيّرها هذا الكوكب مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود فغير معقول
ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله تعالى
وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم
الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل يعلمانها فتبا لهذه القصة يشهد بكذبها
وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صم ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر
الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي عم القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف

ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء والجواب
ان ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ
احكامه ويصدقهم بان يخلق الله تعالى المعجزة حال تكذيبهم وتحديهم فيثبت
رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا اختلاف
بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك
لانهم لما راوا قياسين متعارضين وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو
صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله تعالى مؤلف من حروف واصوات مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى
القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى حروف واصوات مترتبة
وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة وهو حادث
حتى قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت هذا لم يقولوا بقدم الكاتب
والجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام
اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالّا في مصحف

او لوح ومنع اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظ رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا كلامه
تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه تعالى
متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او
جبرائيل او النبي او غيره كشجرة موسى ثم منعوا ان المؤلف من الحروف
والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كونه كلامه
صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف
واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته تعالى ثم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة
قالوا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم ثم منعوا ان كلامه مؤلف من
الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي
انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب البعض الى ان مذهب الشيخ ان
الالفاظ النفسية قديمة واقول وقد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الا

الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبا
رات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف
المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير
القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك التعلقات المتعلقة بالكلام دون
نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض الائمة بالقبول
وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره

اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ونهي ولا خبر وانما
يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق الا على
الكلام اللفظي وانما يحتاج تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف
واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب
يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون
الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب
اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت
بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة
الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا بصفات المخلوق واما رابعا
فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا

اعتقد انه ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة
قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا
كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين
من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو
كلام الله تعالى حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من
الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن
ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع
الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي
فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود
وهذه الصفة ضد الخرس وليس مبدأ الكلام النفسي فينا غير العلم فانها قد
تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق
به تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا
لا غيره وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو

بينهما

الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبداء تأليفها وترتيبها

وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ليست بحسب وجودها العلمي ازلية بل

الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وفي كلام الله

تعالى الامارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود

العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا

الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على

مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه

تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة

تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من نفي الالفاظ و

الحروف ان تكون كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به العضد كلام الشيخ من

ان الالفاظ مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته من غير ترتيب والترتيب

في التلفظ الآلة فانه يؤدي سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك مارتبه

المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به هو كلام الله

تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون انكار كونه ما بين

او راق دونا كلام الحافظ فيكون كذا في حق القرآن اذ ليس معنى كونه هذا المكتوب

اي لفظ الحافظ

المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي والعقل المنصف

الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه

توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف

ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في

الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية

الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد

بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي

ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه

بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق

عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه

لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشوب بسبقية الجهل ولا لفظ العاقل

لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما

يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان

الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل

ولا لفظ الطبيب لان الطب لفظ يراد به علم مأخوذ من التجارب الخ

غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام بما لا يسوغ في حقه تعالى وقد
يقال لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف
وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عن موهم باطل لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى
إذن الشرع انتهى وذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه
تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إباء الصفة إخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف التسمية فإنه تصرف في المسمى
ولا ولاية عليه إلا للأب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف
فيه بهذه الولاية وقد يشكل ذلك بلفظ خداى وتنكري بالتركي مرادف خداى وأمثالهما
في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم إلا أن يقال لفظ خداى معناه
خود آينده أي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الإمام
الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في أسماء تجيء من اللغات إن أمكن
وأما إطلاق واجب الوجود ومبدع العالم وأمثالها فإنما هو بطريق الوصف
لا بطريق التسمية والمعاد الجسماني فإنه المتبادر عند إطلاق أهل

أهل الشرع إذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره حق بإجماع أهل الملل الثلاث
وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله
تعالى أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا
مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها
أول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في أبي بن
خلف خاصم النبي صلعم وأتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده وقال يا محمد أترى
الله تبارك وتعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال صلعم نعم ويبعثك ويدخلك النار
وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الإمام الإنصاف أنه لا يمكن
الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين إنكار الحشر الجسماني فإنه
قد ورد في مواضع من القرآن المجيد التصريح به بحيث لا يقبل التأويل أصلا
وأقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني أيضا لأن النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا أبدانا غير متناهية في
أمكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان وباعترافهم يحشر الأجساد
ويعاد فيها الأرواح بإعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين
بل أكثرهم وبأن يجمع أجزاؤه الأصلية المتفرقة كما كانت أولا عند بعضهم وهم الذين

ينكرون اعادة المعدوم بعينه موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون بديهة استحالة
ويزعمون اقامة الدلائل المنبهة عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات
انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آ وعلم ذلك او
سيوجد علم انه الموجود واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود السابق ا وليكن
المعاد الذي يحدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا مخالفة بينهما الا بالعدد فلا يتميز ب عن
ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى الامرين متشابهين
من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما
اذا لم يختلفا فليس يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى
لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في
بيانه نفسه بل نقول الخصم انما كان ب لا ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء
يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم
ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا انه
يبطل من وجوه فاذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا
ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث

الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا او ا
كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر
فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمرار هو نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية المفرقة لا غير هذا كلامه
وربما يختلج في الاوهام انه اذا اعدم في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده
الذهني فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم وجوابه
ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنها عينه فليست اياه مطلقا بالفعل واذا
كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدا والموضوع موجود فيه فليست
نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدا والموضوع
فتامل فانه دقيق والتامل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا لشيء واحد واورد عليه ان اللازم
تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول المسألة ولا يخفى عليك
ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما

على الجزء الذي اذا اعتبر ذلك بالاول ورفانه يستلزم تقدم الجزء على نفسه بمعنى ان يكون
وجوده مثلا متقدما على وجوده نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدم الجزء
جود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الجزء على نفسه تقدما ذاتيا
كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال
اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة
وبالجملة لما كانت اقوال الاقل لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان
الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا فالعلم بحصولها او صورته
لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا انتفى اجزاؤه وانتفى
الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الا
جتماع والشكل بعينهما او لا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا
يكون المعاد بعينه هو الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور
مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي تناسخا كان مجرد اصطلاح فان
الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء

امام فخر رازی در رسوب فواید چون پراکنده گشت آن را جمع کرده بدست اوست کرد

اجزاء بدنه واما تعلقه ببدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها
بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع
بالتشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من
اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه
قبله فكما لا يتوهم فيه ان ذلك تناسخ لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر
وضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وبالجملة فالمعاد الجسماني
عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل
هذه التبدلات والتغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تقدح
في كون المحشور هو المبتدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب
الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة
وتالمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا
يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه
اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين

الحكمة والشريعة فقال لو دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار
عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر
هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت
واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان
هذه الحالة هي الغاية القصوى من السعادات قلت سياق هذا الكلام يابى اثبات
الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتهما معا ليس
من المسائل الكلامية وهذا الامام الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني
على ما بسط في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في كتاب
النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ص وهو الذي للبدن
عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت

بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس
الى الانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن وسياق هذا
الكلام يشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة
فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل
الحكمية بل هو انما دار الجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة
لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب
مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم
وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما للمسرة الاولين
والحسرة الاخرين والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة وهو
جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع
الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها
وانكره كثير من المعتزلة منهم قاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل
ذلك فالايجاد عبث ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم

يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن غايته انه خارق للعادة والله تعالى
يجوزونه عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح
الهابة الى آخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى
وقيل يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد
عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة
في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه لا يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه تعالى شيء والميزان عند بعضهم واحد له كفتان ولسان
وسائر ما روي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين
القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان والجنة والنار اي هما مخلوقتان
فالآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة

جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت
المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا مخلوقتين
موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاول
فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة و
النار مع تنافيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما
وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرج مملوة بجسم آخر فان قلت اذا كانت الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والا
رض فيه اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن
حكم ومصالح والحكمة في الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع
قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكونان عبثا والجواب
انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة
في المجازاة ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ ورد في الحديث انه يفتح
للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من
روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر
فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله المعتزلي ان دوام العقاب انما هو

في حق الكافر المعاند دون البالغ في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم ينته
اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام
كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار
وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية
او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي
الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار قال النووي رحمه الله عليه في شرح
صحيح مسلم ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون
بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما
كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر
ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون

فيكون بعد وقوعه فلا يكون مخلدا فيها وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات
فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون مع الدوام اولا وقالت
المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان مات بلا توبة ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج ان
مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف
الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص الكتاب
او السنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون
المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم
الدم فظن انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية قال الروياني من اصحاب
الشافعي رضي الله عنه الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواط
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر
ويشترط في الغصب بلوغه دينارا او ضم اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار
في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة
على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب

على النبي صلى الله عليه وسلم عمداً أو سب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر وأخذ
الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة
وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه
وإحراق الحيوانات بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من
رحمة الله تعالى والأمن من مكر الله تعالى وإهانة أهل العلم وحملة القرآن وأكل
لحم الخنزير وتأخير صلوة واحدة إلى أن يخرج من وقتها ليست بكبيرة وإنما
ترد الشهادة لو اعتاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو
ترك عقوبة المجرم والستر عليه يوم المؤاخذة جائز لقوله جل وعلا إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لأن الكفر
بعد التوبة يغفر كذلك فلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما أثبت له والشفاعة
لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن أذن له الرحمن من الأنبياء والمؤمنين
بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن
ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه وعند المعتزلة لما لم يجز
العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة بل وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله

صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته لقوله شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وهو
حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة في الكبائر متمسكين
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وجوابه
عنه بمنع دلالته على العموم في الأشخاص والأحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الأدلة وهو مشفع فيهم أي مقبول الشفاعة فيهم وهو صلى الله عليه وسلم
مشفع في جميع الإنس والجن الآن شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء ليخفف
عنهم أهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما
قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ولا بد من مطلوب لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى وكما ورد في الحديث أن الله تبارك وتعالى
يقول له اشفع تشفع واسأل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى إلا بإخراج من
كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص
بعض العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق
لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا
اثنتين والمراد بالإماتتين والإحيائين الإماتة الأولى ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة

فيه لينقى بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر وكقوله عليه الصلوة والسلام ان
احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن
الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم
القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله
عليه الصلوة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة التفتازاني عن السيد ابي الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذلك الانبياء عليهم
السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه
ودينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي من نفس النبي وانت خبير
بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ينفي
في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم
بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الالام في جسده
فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بحقيقته ومنهم من قال باحياء
لكن لا باعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثره
الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان

ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال
الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا
احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية موجودة تلدغ الميت
ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل
ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بان النبي صلى الله
عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم
عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي ما لا يشاهده الامة
فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه
حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من
مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده
وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين
حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي
يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من

السم فلو حصل مثله ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد تعوق
وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى
يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومولمات فى النفس
عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما
الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما
بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما
الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من
ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب
تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه
الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب
بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه هذه الانواع الثلثة هذا هو
الحق فصدق به اعاننا الله تبارك وتعالى على التصديق به وبكل ما جاء به
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وسوال منكر ونكير حق لقوله عليه الصلوة والسلام
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقو
لان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مومنا فيقول هو عبد الله ورسوله

ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان له
قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا
ثم ينور فيه فيقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذى لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منا
فقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد
كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه
فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه و
البلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند
تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسوال الملكين اكثر من ان يحصى
بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل منها خبر الآحاد واتفق
عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنع
الله تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشآت وهى فى كل

نشأت تشاهد صورا انتقشت بها تلك النشأة فكما انها تشاهد في المنام
صور الاشياء بعد ما في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا
لم يمكن ان تشاهدها في حال الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى
الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهي
امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على
صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شرائط الاول ان يكون فعل الله تعالى او
ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر
معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل
يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو انطق الضب
فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فكذبه
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب انما المكذب
هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا
يقدح تكذيبه السادس ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها
او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة

النبوة كرامات من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة
آدم فلم يثبت بالآيات الدالة على امره ونهيه مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي
لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر وفي الحكم
ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم
فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة
غير موسى عليه السلام على ما يعلم من تتبع كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور
اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض
النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث
قال الله تبارك وتعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتجاج بالقرآن على المختصين بالعرب كالحتو
الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلاف دينهم بالنسخ والتحريف
كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه
ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي
اليه موجود وقد دعى المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة
من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة

او المقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه عم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
فثبوت كون اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء
العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او بكونه
في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب
اليه الجمهور او بمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرفه تعالى اياهم عن المعارضة
مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان مع سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة ثبتت نبوته عليه الصلوة والسلام على
ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة
واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق
الحكمية التي تعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية
ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب وغير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الالباب
اقوى دليل على نبوته عم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عم لعلي رض انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق

للخلق الى الحق وارشادهم لمصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز
عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبهة الباطلة وقد تكفلت هذه
الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد
كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذا ختم به النبوة واما نزول
عيسى عم ومتابعته لشريعته فنوع تأكيد لكونه خاتم النبيين والانبياء صلوات
الله عليهم وسلامه معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا
والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره منها
ذكره على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر
الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او
على سبيل الخطأ في التأويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة
الشارح المختار خلافه [illegible] الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا فالحكم
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه

وان كانت صغيرة فعندهم

وعن الصغائر الغير المشعرة بالخسة عمداً كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد

لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي

واتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة

لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل

على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي

وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية فاذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما

يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان منقولا بطريق

التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل

البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من ثبوت التنافي

واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سهواً

وعمداً وعن الصغائر عمداً والمحققون من المحدثين والسلف الصالح

على عصمتهم من الصغائر عمداً والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور

المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين

وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية

بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند

وعند المعتزلة وابا عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر مطلقا الملائكة افضل والمراد

بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف

عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي عم افضل

العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا ينبغي ما يتوهم من ان

اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك

افضل لان ذلك لا يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبة مع المبدا

في الذات وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى اكثر ثوابا عند الله تعالى واهل

بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم لقد رضي الله

عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة بدر وهم الذين

حاربوا مع رسول الله عم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر

شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الآثار الصحيحة في شانهم

انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري رحمه الله في جامع الصحيح

وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب

وقد ثبت ذلك وكذا فاطمة وخديجة رضي الله عنهما والحسن والحسين رضي

الله عنهما وعائشة رضي الله عنها بل سائر ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم

وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن
المتقي العارف بالله تعالى وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه غير
مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن
عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا
لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تبارك
وتعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا
اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله
رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد
ما يحب وهو مقيم على المعصية فانما ذلك استدراج ثم تلى فلما نسوا ما
ذكروا به الاية العد وعن المعونة وهي ما تظهر من عوام المسلمين عند
اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة
ينكرون كرامات الاولياء اذ هي تشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم
مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على
يده والدليل على حقيتها قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرها
من اولياء امة نبينا مما يجب لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون الا شا

شاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب
يكرم الله تعالى بها من يشاء وكيفية رحمة من يريد فيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله تبارك وتعالى بها من يريد وكيفية
برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن الكريم واعلم ان مسئلة
الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور
جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين
عن الخطاء والخلل وصونا لهم من الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف رحمه
والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه لقبه النبي عم
بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم
اولا فان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله عم في
سقيفة بني ساعدة فقالت الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم
ابو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله الائمة من قريش
فاستقر راي الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رض
واجمعوا رضي الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايع بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس

الاشهار بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصار امامته مجمعا عليها من غير مدافع ولم ينص رسول الله عليه
الصلوة والسلام على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون النص على ابي بكر رضي
وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نصا جليا او نصا خفيا والحق عند
الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق والباطل بولاية
الصحابة ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رضي الله عنه بعدما
انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما آيس
من حيوته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن
الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده من الدنيا خارجا عنها
واول عهده من الآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر
اني استخلفت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار
فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم واردت الخير ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة بخاتمه واوجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا المكتوب في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه فوقع الاتفاق على خلافته فقام [illegible]

والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة
سنة ثلث وعشرين بطعن الحربة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي
عنهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا
والزبير والطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم
اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوضوا
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمع
والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي عليه السلام
زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت فقال لو
كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنه الذي ارتضاه الله تعالى
ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى
لما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضي الله عنهم
بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه والتمسوا
منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه

فصار خلافته اجماعاً من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستين

واستشهد على راس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بعد

الخلافة على ما قال رسول الله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا

عضوضا وقيل ان الثلثين انما تتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي

رضي الله عنهما على ستة اشهر بعد وفاة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك

تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه

يجوز اطلاق خليفة رسول الله عم على السلطان والافضلية بهذا الترتيب

اي بترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن المالك التوقف بين عثمان وعلي

رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر رضي

الله عنهما ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ابي بكر بن وفيه

تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما ومعنى الافضلية اي المعنى المراد ههنا منها

انه اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف نسبا

وما اشبه ذلك فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما

اعم من ان يكون من جميع الوجوه او جميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي

والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان

من الوجوه الآخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الآخر

ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة للفاضل

الشريف الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى

وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم

مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم

اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمة الشهادتين

مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة

القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان

انكاره عنادا او استكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما

وعلوا والدليل على انه وجب التلفظ بكلمة الشهادتين عين الايمان قوله تعالى

اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله

تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب

فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة

مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف
على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل
المقام ههنا ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا حقيقة
الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما
يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال
بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر
تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد
في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق وبين التصديق مع الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط حقيقة وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والا
وراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين
كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام

دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم الشعب كما تقدم تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان
مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها
حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن
القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد والظاهر وهو
التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح
لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تبارك وتعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما
في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند
الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو
احد قسمي العلم فلابد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه الاشارة
وقد عبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان

والاول ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويبوب منه
ما قيل اي التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يكون حول
ذلك وان لم يصب المعجزة ولا نكفر احدا من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا
بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين
فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في
لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع
القادر المختار ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا
عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك
فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس
مختارا بهذا المعنى العليم فعلا او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب
الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير
والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل ابو القاسم
الاسفرايني وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز
لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح ولا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد

وايجاد فالكل متفقون على ان الله تعالى منزه عن سمات النقص والزوال
واما في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او
انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه
قطعا كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال
الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون
للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير
ولحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون
تحريمها مجمعا عليه وان يكون امثاله من ضروريات الدين وقد يدخل فيما
تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان
الاجماع مستندا الى القطعي لا يثبت لينقض وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي
ولم يكن مشتهرا الحديث بكونه من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل
فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب المنتحل من تعليق الجد لاتفرقة
بين الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكون منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من
ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال في اعلم انه مجمع عليه ومع ذلك

الكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام
واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين
بخلق القران والقائلين حيث في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب
تكفيرهم فهم فيه يكفرونه وكذا قذف عايشة رضي الله عنها وسبّ
الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي فالقائل
به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف
واما المصرحون بالجسمية المشتملون للوازمها من غير ستر بالبلكفة فهم يكفرون
كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف فانه
قلت كنت نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها
المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال احد اني ارى الله
تعالى في الدنيا ويكلمني شفاها كفر مع ان الامدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤيته
تعالى في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل
يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات
وان لم تكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه يلزم منه
احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسألة المذكورة بناء على

على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة
لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين
عليه افضل الصلوات المصلين وتتم عليه بوارق الكلمات وتامل فيما
يظهر لك شعارها باحد الامور التي فصلها المصنف والله والتوبة وهي في
اللغة الرجوع واذا استند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعم واللطف
على العبد واذا وصف بها العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال
الله تعالى ثم تاب الله عليهم ليتوبوا اي يرجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية
والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد
المعصية لخروج الندامة على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية
لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن مضاره
الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الا
قلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم
لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر
عليها وشرط بعضهم وجوه الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال

لا يكون بدونه لان دوام الغضب مغضب وقيل هو واجب بالسمع والاصل
لم في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم
الندم وعندنا ليسا بشرطين في حصول التوبة وهي واجبة لقوله تبارك
وتعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى لطفا ورحمة وا
من الله تعالى لا وجوبا كما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة
السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض
المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب كالندم
فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ندما خاصا فلا يجب تعميمها وهو الصحيح
هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في توقيف
التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف يتبع للمأمور به
فان كان المأمور به واجبا فواجب الامر وان كان المأمور به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما فوجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه
ماذونا من جهة الامام او الوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا

كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا
بينهم ولم ينقل الانكار على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه
اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي الى الفتنة
لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل لزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا
يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب وان ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا
لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار شعار الاسلام
ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عم من يتبع عورة اخيه
المسلم يتبع الله تعالى عورته ومن يتبع الله تعالى عورته يفضحه على رؤوس الاشهاد
الاولين والاخرين ولنص علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره
اظهار المنكرات القادحة في المسلمين ويرشدهم الى الانكار بكل ذلك لكمال
رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب
للشهود الكتمان في المعاصي دون الكشف وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله
دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين

قد عصيت
ان كنت آليت لله تعالى من وجه فقد عصيته من ثلثة اوجه فقال ما هي
قال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وآتوا
البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير
بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي
الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب
من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي مر
تفصيلها ورزقك العمل بما يحب ويرضى وفي بعض النسخ ووفقك العمل بما يحب
ويرضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق
القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر
قال الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم
الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة الموجبة في الطاعة التي هي
مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على
خلاف ما عرف بعض المتأخرين جعل الاسباب موافقة اللهم
ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال
الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب

وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر
لنا وارحمنا وتب علينا انك انت العزيز الكريم التواب
قد تمت هذه النسخة الشريفة في يد الضعيف محمد الشفيع بن
اسماعيل البلوكاني آسير مرانی عفا الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه بلدة بدليس في شهر رمضان المبارك في يوم
تمام نصف الشهر في وقت الظهر بعد صلوته في
مدرسة الحاجبكية في خدمة مولانا علي الجزري في تاريخ
اربع وستين بعد الالف اللهم اهدنا
الى قراءتها والى فهم معنويها بحرمة
سيد الاولين والآخرين صلعم

٤٦

على منلا جلال في العقايد

٤٧

احمد حيدر

SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosm.
No: 1765/2
Eski kayıt No: 2174
Tasnif No: 297.3(077) = 927

رب يسر على كل عسير انني عاجز وانت قدير

كيف لا احمد لمن تتابعت فضل الالاء وكيف احمد لمن لا احصى عليه ثناء
وكيف لا اشكر لمن توارت فضلة النعماء وكيف اشكر لمن ليس لسلسلة
شكره انتهاء فسبحان من هام في ادراكه افهام اولى النهى وعجز اولو الصور
عن وصفه بكمالاته وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على احسن
واهدى ووفق العارفين على اقتناص المعارف الالهية والعقايد الدينية
واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام على محمد المبعوث الى كافة البرية
ليبين لهم طرق الهداية ويشفع يوم القيمة بشفاعة عظيم وعلى آله
واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء فهذه
تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مختفية في صفحات شرح العقايد
العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان الحكمة ومسند المعرفة
قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتأخرين واكمل المتبحرين جلال الملة والدين
محمد بن اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه وزاد في اعلى غرف الجنان
وتوجه انتهام احوج الخلق الى الله الغني احمد بن حيدر الكردي الحسين آبادي
ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيانا لرموز عباراته ومحاكمة بين ما وقع
للناظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق للمقام في تنقيح المرام بحيث
يكشف عن وجوه خرائده اللثام ويظهر عن اصداف العبارات درر الفوائد
ويستخرج عن ابهام الكلمات غرر المقاصد فجاءت بحمد الله حاوية لنتايج
افكار المتقدمين والمتأخرين هادية الى الحق المبين وقد سعيت في توضيح
المقاصد وان افضى الى الاطناب فانها في انفسها غامضة فكرهت ان
يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظمها ويتعسر فهمها وارجو
من الله ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف ومال عن سبيل الجور
والاعتساف وتبصرة لكل ذكي يتحرق بالنظر الدقيق مغتنيا خفته
عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد
انه هو الهادي الى سبيل الرشاد قال النبي عم ستفترق امتي ٥١
وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة بعض مقاصدها على معرفة
افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها من بين الفرق وهو قوله

الفرقة

الفرقة الناجية هم الاشاعرة وهو انسان الخبر لمطلق النبي المذكور
ضمنا والا فالمذكور ههنا خاص وهو محمد صلعم والتعريف انما هو للماهية
فلو رجع اليه يكون تعريفا بالعام للتبليغ ما او حاه الله اليه اورد
عليه ان من يدعو الى شريعة غيره لا يتأتى منه التبليغ لان الحكم قد بلغه
غيره فبعثته انما هو لتقرير حكمه بعث غيره للتبليغ واجيب عنه بان
التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع وهذا انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ
ورجع الضمير الى الخلق فافهم اللهم الا ان يتكلف بان يعم التبليغ
الحقيقي والاعتباري او يقال التعريف انما هو للنبي المتفق على نبوته
ونبوة زيد مختلف فيه عاما اشار اليه بقوله قبل او يقال المقابل بهذا
التعريف لا يقول بنبوته ويمكن ان يكون قبل للاشارة الى الاختلاف
في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته فدفع الايراد
ح ان يقال يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث
لنفسه فقط هذا وايده بقوله نه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل عن
اهل الملل والنحل من انه كان يستند ظهره الكعبة ويقول يا ايها الناس هلموا الى
فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري وفيه تأمل اذ لم
يدل على انه ادعى النبوة بالتبليغ اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط
لكن كان معلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار بعدم كونه نبيا فتأمل
وقد يخص بمن هو صاحب الشريعة او الكتاب اورد على اشتراط
الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب مع واحد اخر فان الكتب مائة واربعة
والرسل ثلثمائة وثلثة عشر وايضا ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول
واجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه
يشركه رسل في كتاب الا ترى ان هارون كان شريكا لموسى عم في رسالته
ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار النزول كما في الفاتحة ولا يرد
هذا على الشق حيث ردد بين الكتاب والشريعة فتأمل فان ما هو متحقق
الوقوع بان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال التوسيع
في التأكيد والتحقيق فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم
كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قاله ابو علي الفارسي

[illegible]

حيث قال اللام في قوله ولسوف يعطيك ربك فترضى من قبيل لاقومن وكلمة
سوف نايب مناب نون التاكيد فيكون المعنى ولنعطينك وهو خلاف
لما ذكره البيضاوي في ان اللام للابتداء دخل الخبر والمبتدا محذوف والتقدير
ولانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل الا على المضارع المؤكد بالنون وجمعها
مع سوف للدلالة على ان العطاء كاين لا محالة وان تاخر لحكمة انتهى هذا اولى
مما ذكره الفاضل بيه اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه والا يلزم على هذا الاستعمال
اللام في جزء معناه على ان يكون معناه الحالية والتاكيد واما اذا كان للتاكيد
فقط فالامر اسهل وكان في عبارته اشارة الى هذا حيث قال كما قيل
فتامل اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته عليه السلام في شرح المواقف
قال الآمدي كان الناس عند وفاته ع م على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولا
في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا
فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر المعبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل
الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلثة وسبعين فرقا لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة
معتد بها بهذا العدد اختيار للشق الاول ومنع لكون اصول المذاهب
اقل لسند الجواز كونها بهذا العدد وفي تقييد المخالفة بالاعتداد اشارة
الى انه لا يضر كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد
ان الاشاعرة فرقة والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد
المذكورة بواحدة والظاهر ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا
العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال لعلهم في وقت له
فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي ع م والصحابة بل حدثت بعده ولا شك
انها لم تكن في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد في جميع
الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب وقد يقال لعلهم بلغوا هذا العدد

في وقت

49

في وقت من الاوقات وان زادوا او نقصوا اه يمكن ان يكون هذا
اختيار الكلام شق الترديد ويندفع التوهم الا انه يورد على الثاني
انه يلزم كون فرقة واحدة من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان
كلها ناجية ويرد على الاول على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون
فرقة واحدة من الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية ناجية مع ان
كليهما ناجية وان قيد الاصول التي بينها مخالفة معتد بها فلا احتياج
الى هذا الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص العدد المذكور بالذكر كلها
في النار الا واحدة لا منافاة بين هذا وبين قوله ع م اختلاف امتي رحمة
اذ المراد من الاختلاف ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول
فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي عقايدها حقة في النار والافتراق
ههنا باعتبار الاصول فلا يرد انه ان اريد من وجه عدم الورود
ان يختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول فقوله فهو مشترك بين الفرق
قلنا تم على تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث الاعتقاد ولا يلزم
من كون بعضهم من كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصاة
الفرقة الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد
ايضا والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا
وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا تخصص
الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت هذا الحديث دليل عليه
اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلقا الدخول فالاستثناء يفيد سلبه
عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره بل قيل الدخول بما هو
من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء سلبه من الفرق الناجية
من تلك الحيثية فقط لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان المسلمين كانوا
في زمن حيوته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان
النبي ع م عليها تلك العقيدة مع انه ع م كان يخبر فان بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر
عنهم من المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا تم ما ذكره الشارح ههنا
والا فلا اذ تخصيص العمومات بظاهر هذا الحديث ليس بعيد جدا اللهم

الا ان يقال اعمال الوسل في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية او في بعضها
فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى من اهمال احدهما بالكلية
قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بالجنة الا عن قبائل
واعلم انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه
بثلث روايات ليس واحد منها ما نقله المصنف اولها ستفترق امتي ثلثا
وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها
كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا الزنادقة وانه
قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي تخلد
في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع الياس عن خلاصه لان الهالكة
لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة
بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج
ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذا
طرفان وهما عبارتان عن شر الخلق وخيرهم وبين الفرق كلهم بين ذلك فمنهم
فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف
بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقائدهم
وبدعهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة
المخلدة في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت
الكذب على النبي عم بالمصلحة واما من سائر الامم فمن كذبه بعد ما قرع
سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادات هذا
واستنبط منه بعض المتاخرين جوابا عن قول الشارح والقول بان المعصية
اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة
التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا
واما على تقدير كونه من نوقش في حسابه وافتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا
لا ينفعنا اقول حجة الاسلام بتفسير الناجية بجملة اهل الخصوص بل بالتي
تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا العنوان لا يتحقق الا في اهل

السنة

السنة والجماعة لقوله عم الذين هم على ما انا عليه واصحابي ولا يلزم
ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في عقائدهم
وبدعهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المصنف
فقد ذكر ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا لما قررنا اولا فلهذا حمل الشارح
النجاة على النجاة من حيث العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله اي من
حيث الاعتقاد وهذا اولى اذ الظاهر ان قوله الا واحدة استثناء الفرقة
بتمامه وظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران ذنوب الاشاعرة
مطلقا على شيء من التقديرين واما ما اخرجه الشيخان في صحيحهما انه ما من عبد
يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الا حرم الله على النار
فالمراد الا حرم الله على التابيد وتاويل مثال هذا مما يقول به
من قال لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع عبادة الكافر مع الكفر
سهل عند اهل السنة والجماعة كما نقله الشيخ شهاب الدين بن حجر عن
الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله
كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عم الا واحدة رفعا
للايجاب ولا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة يكون قوله عم
كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فيكون قضية كلية مشتملة
على قضايا كليات موضوع كل فرد من افراد موضوعها ولا شك انه استثناء
فرد من افراد موضوعها الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي لتحقق دخول بعض
الآحاد من الناجية الجنة ابتداء بتدفع المنافات فالتزام القول المذكور
في دفع المنافات انما هو على ان يكون الحكم على آحاد العدد المذكور الى
اي الفرق والطوائف فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة
فيقتضي عدم دخول ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان
العاصين منها سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل
حتى تطلع على ما هو الحق ولا يبعد ان استقلال بكفيهم اه
بحثه ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية ان يكفيهم قليل بالنسبة الى الاكابر

الفرق لان دخولهم لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق
فانه من حيث العقيدة الباطلة انتهى وسوء العقيدة
يوجب ان يكون المكث اطول فيما هو بسبب المعاصي من رأى
النبي عم مؤمنا ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد فان الطائفة
الشيعة في تعريف الصحابي هو الذي في حال الاسلام قد بقي المبعوث
للانام ومات مسلما ولو منه وقع تخلل ارتداد وارتفع من غير
تعلق بكيفية العمل الظاهر ان معناه غير تعلق الغرض وفيه ان الغرض
لا يتعلق بكيفية العمل بل نفسه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا الغرض
تحصيله كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها
بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالسنة في الصلوة وجه
ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر السياق ام
التابعون في الاصول الشيخ ابو الحسن الاشعري موافقون ليشمل
من قبله من الصحابة والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع
والاهواء واما الماتريدية فلم يختلفوا اصلا فما اعتقدوه فلا يعد فرقة
اخرى ولا يخفى ان الاولى ان اهل السنة بدل الاشاعرة قلت الشيعة
توافق المعتزلة اه اشار في الجواب الى المنع بقوله الشيعة توافق اه والى
المعارضة بالقلب بقوله بل الشق نقول على تقدير تمامية الدليل
المذكور يكون دليلا للاشاعرة لا للشيعة واما قلنا على تقدير تمامية
الدليل المذكور يكون دليلا لان قول الحلي والطوسي ينبغي ان يكون تلك
الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة انما تثبت
بدليل آخر وبدونه يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم كونها مخالفة لسائر
الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة تم لجواز كون الشيء الذي خالف فيه
مخالفة يسيرة من مخالفتها وبهذا ظهر ان التعويل في النجاة للاشاعرة
انما هو على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث الخ اثبات
فان المذكورات ليست كذلك لما ذكر في هذه الرسالة من مقاصد اثبات ما
اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد حتى يكون الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح
بالنسبة اليها قلت لان جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز هذا الاجماع

مع ان النسبة الى طائفة مخصوصة يأبى عنه ولما كان الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى الحدوث
عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم كذلك يطلق
على المسبوقية بالذات بالعدم والمحمول عندهم على العالم بجميع اجزائه انما هو
هو المعنى الاعم بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما يجيء
تفصيله قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما فيه
بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات
فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه لو كان الممكن يستحق
العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل الامام عنه الى ايراد الحجة على وجه
آخر وهو ان استحقاقه اللااستحقاقية متقدم على استحقاقيه احدهما
فان الاول من ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير
فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة
الحكماء اذ الظاهر من عبارة الحكماء على ما قاله السيد قدس سره في تعليقاته
على حكمة العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا
ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا
اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان ذاتيا فهو الذاتي وان كان زمانيا
فهو الزماني وهذا هو المفهوم من الهيات الشفاء وبعض مما عول عليه الامام
انه عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الشارح
في تعليقاته على التجريد بان تفسير الحدوث بهذا المعنى فقد فوت معنى
الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقية الوجود بالعدم بالذات
او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه تفسير الشارح الحدوث الذاتي
بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج
الى الغير بل جعله مستلزما للحدوث الذاتي كما اشار بقوله بمعنى ان كونه
مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم عدمه على وجوده بالذات
ولا يخفى ما في هذا القول من المساهلة والاوضح ان يقال فان كون الممكن
مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث

التقدم العدم على الوجود بالذات

الذاتي   وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصّلناها في حواشي
الشرح الجديد للتجريد قال فيها نا قلا عن الشيخ انه قال في الالهيات الشفاء
للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون آيسا اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول آيسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه واورد عليه الشارح ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا
طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر ما سنح عليه جوابا عن هذا
المطلوب وهو انه وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة لا يكون
في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم رد عليه
بما يتلخص منه ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم
فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى الحدوث الذاتي بهذا
تم والا فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فلا يصح ان يقال
ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى ووجه بعض المتأخرين في تعليقاته
على حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال
مرادهم بالعدم السابق على الوجود في الحوادث سابقية ذاتية هو انه
الذات اي الذات المأخوذة من حيث هي بناء على تقدم متعلقه الذات
على الوجود وهذا لا يتصور في القديم لانه مخصص بذاته تعالى ووجوده
عين ذاته وليس له حالة التجرد عن الوجود وقول الشيخ للمعلول ان يكون
في نفسه ليس حيث قيد بقوله في نفسه الى آخر ما نقل عنه ظاهر الانطباق
على ما قلنا فليتأمل انتهى   فلا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول
بسيطة قال السيد قدس سره في تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد
من اعتبار امكان المعلول مع العلة التامة علية ولو شرطا فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب

[margin, beside the lines above: مولانا زاده ... ارباب ... منه]

له علة فالامكان مأخوذ من جانب المعلول فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
له علة وسببا ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى
انتهى وردّ هذا بان كلام الجزء المادي والصوري جزء من المعلول مع انه
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة ايضا مع
كونه صفة المعلول ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وقد قيل انه كما يلزم
على تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة
يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع النقيضين
كما لا يخفى على المتأمل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات
من قبيل تقدم العلة قلت فيلزم ان لا يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم
مع ان مدار هذا الاصطلاح منهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض الممكنات
ولا يدفع بان العدم لو كان علة لزم تقدم الوجود على نفسه بناء على ان
المعدّ متقدم بوجوده وعدمه وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود
وعدم العدم متلازمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الآخر هذا واعلم
انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء في بيان الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم
العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلي وذاته يكون معدوما اذ
العدم لا يحتاج الى جعل وتأثير بخلاف الوجود وهذا هو معنى الاقدمية
بالنظر الى ذاته ولا يلزم على هذا ان يكون مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا
وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته معناه استواؤه في عدم وجوب
واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم العلة معناه ان العدم
لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا ان عدم العلة مؤثرة في عدم
المعلول ولا شك ان الممكن يكون احق بالعدم من الوجود ولا معنى للتقدم
بالذات سوى الاحقية على ما قاله بعض المحققين من المتأخرين من كلام
بعض الشيخ في الالهيات اشارات في بيان التقدم الذاتي والا فرجعه
لا بالذات بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر فان قلت
انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن لاحد طرفي الوجود والعدم
حتى لا ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم مناف فيه قلت
لا منافاة فان الاولوية المنفية انما هو الاولوية بالقياس الى نفس

[margin, beside the lines above: المعدّ]

[margin, beside the lines above: ه ان علة الوجود ... مولانا ميرزا جان ...]

ذات الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وحقهما اولويته العدم انما
يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثير وجودها مع انه لو التزم احد اولويته
العدم بالنسبة الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع واتفقه
لا يلزم الامتناع لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا ثبت سر ما نقل عن
الالهيات شفاء الشيخ من انه للمعلول في نفسه ان يكون ليس له
بعدية
زمانية المراد بالبعدية الزمانية ههنا لا يجامع البعد معها القبل سواء كان
كلا منها في زمان كما في الزمانيات او لا يكون واحد منهما في زمان كما في
اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون في زمان ولم يكن القبل
في زمان كتقدمه سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند المتكلمين
مسمى بالتقدم الذاتي على ما يشير اليه الشيخ في آخر مسئلة الحدوث ودعوى ان
البعدية الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها ثانيا وبالعرض مردود علينا فرض تحلله مع انه يلزم عليه كونه تعالى
واقعا في زمان تعالى وتقدس عن ذلك فثبت من هذا بطلان استدلال الفلاسفة
على قدم العالم بقدم الزمان واتباعهم متأخرو الفلاسفة كالفارابي
وابن سينا ومطلق صورها الجسمية اي صورها الجسمية بنوعيهما
وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افرادها ازلا وابدا كذا في شرح المواقف وصورها النوعية
عطف على قوله بموادها والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها بناء
على تعاقب صور الاستقصات في امزجة المواليد القديمة بالنوع عندهم
فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني
عنه مخالف ويحصل ان نقل الحدوث عن افلاطون غير موجه كما ذكره بعض
ذلك الكتاب من ان مراد ارسطو من ذلك الرجل افلاطون من تعريف الكلام
الا ان يقال المراد بالقدم المتفق عليه قدم المجردات او قدم اكثر الاجزاء
فان افلاطون غير قائل به بل بتقدم البعد المجرد والنفوس المجردة مما اتفق
عليه غيرها قال افلاطون بقدمه فح لا يلزم الا ازلية حسب هذا النقل
وكونه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعتقدات كالنوع والجنس والعرض

العالم

العالم فانه قلت فيلزم قدم الكلي الطبيعي المحفوظة بتعاقب الجزئي
متسلسلة قلت مقصود الشيخ بهذا الكلام ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة
من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما تم تفصيله في الشرح حيث قال فان
ارسطاطاليس اه والا فالتسلسل باطل عنده مطلقا بجريان برهان التطبيق
فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقه من كلامه على ان يحتج عليه تجرداته لا تخص قديما
غيره تعالى ولو سلم ان يحتج عليه نفي القديم مطلقا فلا نسلم ان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق قدس سره
ولو تعقد الشيخ وغيره من انا نكتفي بوجود الطبائع في الاعيان ان
الذاتيات موجودة بالذات لوجود الموصوفات موجودة بالعرض
بوجود ما فيمكن ان يقال لعله تلك الحوادث المتعاقبة لم توجد بحيث
ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود
مجازي ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم
الا قدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى الحقيقة
فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى وتقدس ومع تجويز تلك الاصحاب كلا او بعضا
لا حاجة الى التشبث بالفرق بين العلل الموجبة والمختار بان تخلف المعلول
عن الاول المختار ومع الثانية جائز كما هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين
ويتجه اليه آخر الجواب الثاني على ما سيظهر ودعوى ان الحوادث الغير
المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة دعوى
من غير برهان فان قلت ان الحوادث لها تقدم سوى التقدم الطبيعي
ظ ليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زماني بالمعنى المذكور
وهو اعم من ان يقع القبل والبعد كلاهما في زمان فنقول لم لا يجوز ان
يجامع القبل والبعد فيها مع انه لا يقع شيء منهما في زمان كما في تقدم
اجزاء الزمان ويكون هي بحسبها القديم مستندة الى القديم وكون شيء منها
واسطة في صدور الحوادث على ان في اعرفية الزمان وكونه كما بالذات
وكونه مقدارا للحركة بحثا على ما لا يخفى بعد المراجعة الى محل اثبات الزمان
بل الحق ان الزمان امتداد موهوم تنقسم الى الساعات والشهور وغيرها

على ما ذهب اليه المتكلمون وكذا دعوى ان الحوادث لا بد ان
تنتهي الى مادة خارجة للصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة الى ما
في قول الحكماء ان كل حادث زماني لا بد فيه من سبق مادة تقوم امكانها
بها بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه منتفي
وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
بمحل فلا يلزم الانقلاب من النقض والحل وتقرير الاول ان يقال ما ذكر
جار في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه منتفي
ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له وتقرير الثاني ان يقال قولنا
امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا
لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف
الشئ بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها كذلك فرق بين اتصاف
الشئ بصفة عدمية وسلب اتصافه بها من انت تعلم انه
لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل لكونه غير ممكن
في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده اه
فيه انه لا يلزم من كون الممكن وجوده في الازل محالا ان لا يكون له امكان
في الازل اذ امكان وجوده فيما لا يزال ثابت في الازل ولا يلزم من ازلية
الامكان امكان الازلية على ما سيشير اليه الشارح فلا يلزم خلاف الفرض
ولا قلب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه في الوجود في اللايزال متحقق في
الازل فان قلت هذا انما يصح على ان يكون الترديد في الوجود
اللايزالي لا في مطلق الوجود وكلام الشارح مبني على الثاني قلت الظاهر
ان الترديد في الوجود الذي للحادث لان مدعى الخصم ان ممكنا ما قديم والا
لكان جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث او حدوثه بدون
تمام علته او التسلسل كما ذكر بعض الافاضل من ان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود ممكن تام مع قطع النظر عن كونه عدما قديما او
حادثا مبني على عدم كون دليلهم فيما سبق استثنائيا دافعا للتالي
بالنظر الى الشق الاول من الترديد وهو خلاف الظاهر ولزوم قدم الحادث
على الشق الثاني ظاهر على مذهبهم من ان تخلف المعلول عن علته التامة
الاول

سواء كان

سواء كان مختارا او موجبا ممتنع الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه
ما يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت هذا اختيار
شق ردده المستدل بين الشقين يلزم على اولهما حدوث الممكن بدون
تمام علته وعلى الثاني التسلسل يعني الجواب باختياره يلزم احد شقيه ويمنع
لزوم ما الزمه او يمنع بطلانه والشقان متكاثران اما الاول فلانه لا خفاء
في لزوم ما لزم كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن
حدوث الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وبطلان التسلسل معلوم من البراهين القاطعة فمنعه ايضا مكابرة قلت
كون هذا الجواب اختيارا للشق الثاني مبني على ان المجيب ردد الوجود
المردد فيه في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او مطلق واما
الوجود اللايزالي وبالنظر الى الشق الاول يختار الشق الثاني دون الثاني
فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من الشق الثاني دون الثاني
من الترديد ويمنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق بين العلة الموجبة
والمختار في امتناع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني على ما يجيء اليه آخر
هذا الجواب كما لا يخفى على المتأمل في آخره للمنصف وبالجملة كونه اختيار الشق
الثاني مبني على الاول من شقي الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود المردد فيه
في استدلال الفلاسفة وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشارة
واظهار الشقوق البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم خرق الحدوث
مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من الترديد
اه فتأمل وهو خلاف المفروض اذ المفروض اي التعلق بوجود الممكن
على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا يحتاج الى مرجح آخر على ما نعهم من
قوله اذ من جملة ما لا بد منه الى قوله بل بوجوده فيما لا يزال وليس المراد ان المفروض في
ما اختير في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة نعم خلاف
المفروض على تقدير شق المتممية انما هو خلاف المفروض بهذا المعنى فلو قال
بعده وهو خلاف المفروض لكان اظهر اللهم الا ان يقال ان كون الجواب اختيارا
للشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود او الوجود الازلي وان كان خلاف
الظاهر كما مر اليه الاشارة وح فنقول الترديد في التعلق بانه متمم او ليس
بمتمم لما كان في الوجود اللايزالي على شق المتممية خلاف المفروض الذي هو

او رافع للتالي بالنظر الى الشق الثاني يحتمل ان
يكون علة لدفع التالي ان كان
الثالث من وجوه الاجوبة تأمل
×

فيه مساهلة كما لا يخفى
تأمل
×

هو الشق الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف
المفروض هنا فتأمل على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر ونقول
ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك الامر اولا وعلى الاول
يلزم ازليته ذلك الامر وهو باطل لانه ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم ازليته
ما اعتبر فيه ذلك الامر وعلى الثاني انه يحتاج ذلك الامر الى امر آخر فيتسلسل
وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يحتاج الى الآخر
ورد هذا بانه حينئذ يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل
الكلام اليه ويتسلسل واجيب بان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
يتوقف على حدوث وقت آخر سابق وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات
الماضية الموهومة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات
قبل وجود العالم ولا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة
عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو كان ذلك الوقت الحادث
من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة كما تعلقت
بوجود المعلول في ذلك الوقت تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا
بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه تعالى على الزمان
عندهم ولا يرد عليه انه لما تعلقت الارادة في الازل بوجود الممكن في
ذلك الوقت يلزم ان لا يتخلف المعلول عن العلة الموجبة والمختار فافهم
فنختار انه ليس كذلك لان المتمم لعلة وجوده في الازل انما هو التعلق
الازلي بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم
لعلة الوجود اللايزالي كما قال وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال
فنختار انه كذلك فان قلت ان ذلك الوقت من جملة ما لا بد منه في
في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق متمما لعلته قلت المعلول
ههنا ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمانية بالمعنى الاعم
الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الذاتية فيكون ذلك من
اعتبارات المعلول فتأمل واعلم ان المختار آخر الجواب الثاني الى
اختيار الشق الاول من الترديد ومنع انه يستلزم الحادث بناء على ان تخلف
المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التأمل في قوله فنختار انه كذلك لا يلزم

ازليته

عن العلة التامة او ازليته اي ش
واجتماع اللايزالي مع الازلي
بناء على الفرق منه صح

٩

ازليته الى آخر ما ذكره هنا وهذا هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور
المتأخرين والسر فيه ان ما ذكره في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في وقت آخر
لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتأمل سواء كان مقارنا
لوجوده فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون المسبوق بالقصد والارادة
حادثا لجواز ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان
كما قرره الآمدي فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم بانه مسبوق
بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين وقد يقال ان الازل
فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان
او اراد بكون الشيء الازلي فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا
عنه السبق الذي لا يجامع معه السابق مع اللاحق لا يجدي كون الازلي
السابق غير داخل تحت تخريف الزمان وتغيره اذ الفلاسفة ايضا
قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه قوله فان ما يوجد ما يوجد
على حسب ما تعلقت الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات وجودها
باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
بوجوده المتناهي فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة الدليل
بناء على انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من الازليات
بزماني لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء
منها في الازل فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم
جعله جوابا آخر عن اجوبة الدليل حيث لم يعنونه بالوجه الثالث والشارح
في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث اجيب عن هذا الدليل بوجوه
ومعارضة لا اختصاص له بدليل دون آخر اللهم الا ان يقال عنونه بنحوه
وقد يقال اشارة الى ما فيه من كون دعوى بلا دليل ولا يخفى ان جعله
نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كونه
ممكنا ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية والاول سابق على الزمان
اشبه وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه
نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر مبني على الفرق

بالسند اذ يهدم الاول الجواز المذكور وفي هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون
الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات
بمعنى الدخول تحت تعريف الزمان لا يمنع ان الازل سابق عليها السابقية
المذكورة فان قلت الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور
لكن التحقيق انه يمنع ان السند لا يصلح للسندية مفيد على ما يفهم من كلامه
قدس سره في تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في
مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب
الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو
غير جار في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات فهو نقيض له
على وجه يعم الزمان على ما يدل عليه قوله والزمان من جملة الممكنات اه قلت
لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها
وجودا مسبوقا بالعدم سواء كان وقع في وقت كما عدا الزمان او لا كالزمان
ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بين السؤال
الآتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما
اجرأ اليه آخر الجواب الثاني من منع استحالة التخلف مطلقا كما لا يخفى على المتأمل
هذا ويخطر ان هذا الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم الناشي عنه فان
قوله تعلقت الارادة في الازل بوجود المعدومات فيما لا يزال ولو كان المراد منه
وجودها وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات
المخصوصة لتبادره في بادي الرأي من ما لا يزال فيشكل بالزمان فيندفع بقوله
وقد يقال اه فتأمل فان قيل الغرض منه بيان ضعف الجواب عن هذا
الفلاسفة باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل بناء على ان الحادث الازلي
الى المتمم للعلة انما هو تعلق الارادة وهذا دعوى لا يحتاج الى امر يخصصه
بوقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير
ممتنع وبطلانه بما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات كونه غير المتناهي محصورا
بين الحاصرين والا فلا وجه لهذا السؤال بعد الالتزام تخلف المعلول عن العلة
التامة اذا كان مختارا اذ هو اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع جلاء
ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق متمما للعلة على ما هو

مدار

[illegible]

مدار الجواب اذ لا يخلو من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني
القدم ولا يخفى ان هذا السؤال كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا
التسلسل تسلسل في التعلقات وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم
على ما سبق نا القول بالانحصار ههنا وهو ظاهر الفساد وان صدر منه
فبطلان هذا الشق لهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان التطبيق فقد قيل
انه ثابت بناء على انه لابد من الاعتبارات التي ينقطع بانقطاع الاعتبار
اذ يتوقف وجود العالم عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها
للموصوف على الترتيب ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان
لها وجودات مرتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد
اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولئن
سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات حوادث والبرهان فيها لا يجري على
مذهب الخصم ولا يلزم منه مطلوبه على ما سبق اعلم ان القول بالانحصار في مثل
هذا مما صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة العين
في مبحث اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يتصف الماهية قبل الوجود الخارجي بل
بالوجود الذهني لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود آخر وننقل الكلام اليه
فيتسلسل الوجودات اذ كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية يستلزم
لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود الخارجي اولا ولا شك
ان نسبة الماهية مع الموجودات كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول
بالانحصار هناك القول بالانحصار هنا ايضا وهو فاسد وان صدر عنه قدس سره
وما يفهم من كلام بعض المتأخرين ان الانحصار ثابت وليس فيه محذور لعدم كون النسبة
بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور وهذا
احد الشرطين لاستحالة كون غير المتناهي بين الحاصرين والآخر هو ما صرح به قدس سره
في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتيب طبيعي او وضعي ليس بشيء لان الماهية
ثابتة مع كل واحدة من تلك الوجودات على ما قيس هيولى عالم العناصر الثابتة
مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية على قول الفلاسفة وكذا الارادة
مع التعلقات ويجاب بان الانحصار انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفان متعينان
والطرف الآخر فيما نحن فيه ولو كان متعينا الا ان الاول ليس كذلك اذ ليس بعد الماهية

الاتصاف

[illegible]

مافيه تعلق معتبر ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا للموجودات المتعلقة
لئ يكون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب
فلزوم الانحصار بين حاصرين فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعلية والواجب
ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الانحصار فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي
والتسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل حدوث العالم باسره
هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهذا مبني على دعواهم الغير المبرهن
من ان الممكنات لا تنتظم بسلسلتها الا بحركة سرمدية وحدوث العالم باسرها ينافيها
فان الافلاك متحركة عندهم بناء لمذهب الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم
بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل المحال عندهم بناء على اثباتهم جسما فيما تحركا
بحركة دائمة فيكون كل من الحوادث مسبوقا باخرى لا الى نهاية من قبيل المعدات
والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان برهان التطبيق فيه على زعمهم
فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد قال ارسطو الحركة قد تطلق
على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه ويسمى حركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية
موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحركة
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود
سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق
عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال
قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة
كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فترى
لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت
هذا فاعلم ان افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة
الاينية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل ان فرد من الاوضاع
غير الفرد المفروض في الان السابق واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط الكائنة
للفلك دائما عندهم القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض
اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود وتتخيل عنها بهذا الاعتبار
الحركة بمعنى القطع فهي بالاعتبار الاول مستندة الى القديم وباعتبار الثاني

واسطة

واسطة في صدور الحادث عن القديم اذ تكون تلك الحركة سببا
للاستعدادات المختلفة   صدوره عن الحوادث اي صدور
الحوادث عن القديم مع حدوث العالم باسرها او صدور العالم باسره
عن القديم مع حدوثه بجميع اجزائه   وقد رايت في بعض تصانيف
ابن تيمية القول به في العرش قيل لعل وجه قول ابن تيمية بالتسلسل
على سبيل التعاقب في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب جهة
ومكانا على ما يستفاد الشارح عنه والواجب ازلي ولا يوجد له مكان
ازلي فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل
في العرش لانه مكان الواجب عنده كما سيجيء   من تشابه
الاجزاء لا شك ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه الاجزاء
تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزي المسافة لا تتجزى بمعنى
تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة في امتداد ما سوى كان لها
اجزاء فيه ولم تتخالف كما في الحركة بمعنى القطع المتشابهة اولا كما
في الحركة بمعنى التوسط فان قلت ان الحركة بمعنى التوسط تتجزى
باعتبار تجزي الجسم المتحرك على ما صرح به الشيخ في تعليقاته على التجريد
قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك لاختلاف
في الحركة الفلكية والكرة المتحركة على نفسها تكون الحركة في بعض اجزائها
اسرع وفي بعضها ابطأ فافهم   فلا بد لعدمه من علة حادثة
قبل م وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك قال صاحب
التحصيل ولولا ان في الاسباب لعدمه لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها لقوة انتهى فان قلت يلزم عليه
ان يكون الحركة ممتنعة لذاته قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا
لذاته لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم او الوجود في الزمان
الثاني فانهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود مع انه ليس بممتنع ولا واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع انحاء
العدم اي زمن كما ان الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي
فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت

بتسلسلها

[illegible]

ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم
ذلك ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليس كذلك
بل هي ممتنعة باعتباره فلا تكون معلولة باعتباره هذا ما نقل عن تقرير
بعض المتأخرين ورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن
الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام
العلة وفيه ان وجوب العدم بعد الوجود لذاته يمانع عن وجوده في الزمان
الثاني الذي هو البقاء وللقائل ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة للعدم
بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يكون مقتضى
ذاتها فيتحقق لها ان الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه
اجتماع النقيضين بل اخبث كما لا يخفى على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون
العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون متقررا
دائما يلزم الفساد المذكور فافهم وبعضها امر موجود وبعضها امر معدوم
بان ينتفي علة الجزء وبوجود المانع معا فان عدم الجزء ح مستند الى مجموعهما
ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد واما
عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة
من هو ما كليا صادقا على كل واحد وعلى المجموع وكل من احد من اعدام اجزاء العلة
واثنين وثلثة والمجموع قلت يلتزم هذا في علل الاعدام وان كان
المعلول واحدا بالشخص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر فيه ان العدم
لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه انعدام العلة وانعدام العلة كما يكون بانتفاء
واحد من العلل الاربع فقط وبوجود المانع يكون ايضا بمجموع الانتفاء
والوجود فتأمل لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة
وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وذلك لان عدم امر موجود عدم علة
وجود ذلك الجزء والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلة
ايضا لكونه احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم يكن اي علل
ذلك المانع فافهم والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدات قلت فيلزم
بناء على ما قالوا من ان المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية وان كان دعوى

بلا دليل

وهو مولانا مير زاجان
والشريف وانما قال بناء على تحقيقه
مولانا يوسف القره باغي
منه

بلا دليل ان يكون لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم بناء على ما قالوا
وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية
ايضا وآحاد كل السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا يخلو كل منها
عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود فرد تام من افراد كل سلسلة
ح ويلزم المحذور الآخر ايضا بناء على ما ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية
متحركات بالحركات السرمدية وهو يبطل لقيام البراهين على تناهي
الابعاد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان هذا ما سنح لي ثم رايت الفاضل
مصرحا به في تعليقات الشرح على رسالته المسماة بالزوراء فان قلت
ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة
المستندة الى القدم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع المنجر عبارة
عن الاوضاع المنقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة كالآنات
المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي
واذا لم يكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج قلت
ان تلك الاوضاع وان سلم انه غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة
فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه
ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا لم يكن احد
الحكمين اولى بالصدق من الآخر واتصاف الفلك بذلك الوضع يحتاج الى علة
فان الوصف الذي لم يكن بشيء ثم يثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف
عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضا ضرورة كما ذكره الشرح في تعليقاته
على الزوراء على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض فرض العقل كيف يصير
سببا لحدوث الامور الموجودة فتأمل ان كانت عدم سبب
امر موجود او عدمه امر يستلزم اه اشارة الى ان الامر الموجود المذكور سابقا
يشمل المانع ومستلزمه فان المانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم
عدم المانع وعدم المانع من اجزاء العلة فاطلاق الشرح الشق الاول انما
هو على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزاء علته كذلك
ينتفي بوجود المانع فتأمل فانه دقيق فتأمل يجوز ان يكون عدم العدم من

وان يتحقق ان العدم لا ينفك عن العدم
الا الى العدم
عدم العلة ح

مولانا يوسف

لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود بعده ولا وجود امر قبله مثل عدم
امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الاشياء
من الواجب والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية على ما تبينوا
وحققه الشارح ايضا وقبيل عدم الامكان لا يتحقق الا الايجاب الذي
هو ايضا من المعقولات الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء
بانه يلزم التسلسل في الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بينها
علية على هذا الفرض واذكر ابطال التسلسل فيه انتهى ثم يرد عليه ان
الامكان لو كان سببا للحدوث ذلك الجزء لزم قدمه بناء على ان قدمه الا
انه مناقشة في المثال وقد يجاب عن اصل السؤال بان العدم الذي يكون
سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده المفرده
والموجود للحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا
فان قلت اذا كان ذلك الحادث امرا اعتباريا كما في نحن فيه فليكن
علته ايضا كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق منا نقله عن تعليقات
الشارح لنزوره فتامل   قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اه
فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا يجري
البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل
التوزيع فيكون علة لعدمها كذلك فتلك الاعدام مترتبة بحسب الزمان
فيلزم ترتب تلك الموانع بحسبه ايضا فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل
المستحيل لان آحادها اه وان لم تجتمع في الوجود فنقلنا الكلام اه على انه
لو فرض وجودها دفعة يلزم التسلسل المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود
كل منها   وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير
المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشيء مانع له والا
فمانع المانع المعلول عدمه لهذا السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم مانع المانع
في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع
المانع ولا المانع الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار
ان العلل الناقصة للوجود موانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة

على هذا الشق

على هذا الشق من التسلسل في الاعدام اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع
عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته مانع لعدم عدم
مانع المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي
عدم عدم مانع مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع
لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع
المانع تثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف
الى العدم الاول من المرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد عدمان ومانع
مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة وتستخرج من كل مرتبة ما يقابل
لازمها الموجود وانما احتجنا الى تكلف السلسلة في المعدومات لما تحقق
من ان التحقيق ان نسبة العدم الى العدم فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده
بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول فانه كان في اسباب عدمه باعتبار
اللازم على ما قررنا واعلم انه يفهم من نحو تقريرنا هذا المقام ان التسلسل
في الشقين في الامور المترتبة بحسب الذات والفرق بما ذكرنا آنفا
ويأبى عنه ظاهر قوله في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولى ان
يحمل الترتب بحسب الحدوث على ظاهره ويكون الفرق بين التسلسل الشقين
بان الاول تسلسل في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان
اعني موانع موانع الاجزاء والثاني التسلسل في العلل المجتمعة المترتبة بحسب
الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت يحتمل اختيار
الشق الاول ويمنع الامتناع وكذلك في موانع موانع المانع الى ما لا نهاية له
قلت فيوجد سلاسل غير متناهية وهو باطل على ما سبق على انه يلزم التسلسل
المستحيل في اسباب وجود كل واحد فتامل لعل الله يوفقك بما هو خير
من هذا فان كلماته رموز كل بما يأخذ منها بقدر ما في وسعه
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين هو مولانا علي الطوسي وهذا
الوجه ابطال السند بمنع مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليل جريان
في الحوادث اليومية ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذلك الوجه
الخامس فغاية نفعهما اندفاع النقض على حاله فان قلت يلزم على هذا ان يحتمل
ما قاله الامام الغزالي وجها آخر ايضا قلت لما كان معترضا عليه بعد العدم

ابعده وجها آخر ان الكلام في نقل الوجوه المعتمدة به يبين القدم
وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لوحظ تحقيق الشارح لم يكن الوجه
الرابع وجها ويكون ما قال الامام وجها   ملك لهذا لبداهة
الوهم لا لبداهة العقل بناء على ان الحالة المحققة فيها سبق القدم
على كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا مستلزما له
بل على ما توهمه المجيب ويبنى عليه الحكم بالمنافاة   واما الغير المتناهية
فيتحقق سبق القدم على كل واحد مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم
منه سبق القدم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في
ازمنة غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القدم على كل
واحد مما يصدق عليه الحادث بالفعل بان الحالة زمان يحل فيها كل ذلك
زمان من الازمنة يتحقق فيها سبق القدم على كل واحد   حدوث
الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة في بعض النسخ عين الافراد
الموجودة ومعنى عين كل واحد من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه
عين جميعها فان المراد من المجموع ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد من
المجموع المركب من الاجزاء ولا الهيئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء
لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يفهم من شرح المواقف
كذا افيد   وهو توهم بعيد اورد عليه بان معنى الحدوث الوجود
بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف
المجموع بل المجموع ههنا ليس بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير
المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة
بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر
ان كلام القائل غير مبني على ما توهمه الشارح ودعوى البداهة في استلزام
حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير المتناهية المتعاقبة الاجزاء
فاسد اقول هذا مدفوع بما سيحقق الشارح من ان السلسلة الغير
المتناهية المفروضة ههنا وان لم يكن موجودة مجتمعة اي موجودة
متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد
من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن

والزمان

والزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الافراد
الذي نرسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم   فيستكملوا
عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير لبين الكلام
في تطبيق احد المتضايفين على الآخر حتى يقال ان مسبوقية كل واحد من آحاد
السلسلة ينطبق على شيء بقية عليها عليه لانها غير متناهية بل الكلام
ان عدد احدهما لا يزيد على الآخر بل يوجد بازاء كل واحد من آحاد احدهما واحد
من آحاد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضايفا له   اما اذا كان من الجانبين
فلا ينفعه هذا الدليل اه قيل لا يخفى ان اللاتناهي من جانب المعلول انما هو
بمعنى لا يقف لان اللاتناهي هو ذلك كما قالوا انه في مقدورات الله تعالى
وانقسامات الاجسام وفي الاعداد المتسلسلة بمعنى لا يقف مع ان خروج
جميع المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل محال انتهى اقول فعلى هذا
كلام الشارح مبني على المجاراة اي ارخاء العنان مع الخصم والا فلا احتياج لاجراء
برهان التضايف الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار
كل واحد من قطعتي السلسلة المبتداة احدهما من واحد الى ما لا يتناهى على سبيل
التصاعد والاخرى منه الى ما لا يتناهى على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل
بانه لما اقتضى عدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر
بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا على ما هو
مذهب الفلاسفة فللمتوهم ان يتوهم كون تلك الحوادث الغير المتناهية
حاصلة في تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
او على سبيل التعاقب على ما سيحققه الشارح واثبته بما نقله عن العلامة
الشريف قدس سره حيث قال ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان
انتهى فيمكن ان يكون التجاذب الذي التزمه ههنا من جريان برهان
التضايف باعتبار كل واحد واحد اه مبنيا على هذا فان قلت ان الحكم
ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما

سيقرحه الشيخ فالتسلسل ليس الا في الماضي فجريان برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره الشيخ بل يكفي ان يقال لا نم عدم تناهي السلسلة في طرف
اذ ما ذكروه لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم التناهي بمعنى عدم الوقوف
عند حد قلت ان الكوائن ماضيا ومستقبلا لكل موجود في زمانه وهي
بجميعها حاضرة عند الاول تعالى لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى
ليس عند ربك صباح ولا مساء وانما هي بالنسبة الى الداخلين تحت ضبطه
الزمان فيحتمل ان يكون تسلم الشيخ كون الحوادث مما لا اخر لها كما انه لا اول
لها والانتهاء المذكور مبنيا على هذا وهذا هو ما اختاره صاحب المحاكمات
في تحقيق علمه واختاره الشيخ في زوراته وان كان مغايرا للتحقيق العلم
في هذا الشرح على ما سيظهر فان قلت فاجرائه برهان التضايف ح
يدل على بطلان التحقيق المذكور اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية
ويجري البرهان فيها قلت ذلك التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى ان
مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكوائن طور من اطوار العلة
والزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية بمجموعها طور من اطوار العلة
فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع
متحدا معه في الحقيقة الا ان هذا طور وراء طور العقل ويعرف بناء التحقيق
المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراة الشيخ وتعليقاته عليها وشرحها لافضل المتأخرين
مدرسة الشيخ مولانا جمال الدين حسين اللاري   ومن البين ان هذا البرهان
يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ان يعتبر فيها التقدم الطبعي اي كما في الامور
الجزئية المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما يدعي تناهيه كالبعد وكالامور الجزئية
وضعا اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر وضعا وهما متضايفان
والدهر وعاء الزمان في حاشيته قال بهمنيار ليس الدهر والسرمد
امتداد الا في الوهم ولا في الاعيان والامكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر
عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا يعرض لما فيها قبليات وبعديات فان
ما فيها متقارن دائما بخلاف الزمان مما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان
السابق عنده غير الزمان اللاحق اذ لا يبقى بالنظر اليه تدريج ولا تغير فحال
الحال مثلا نداء لمن الملك اليوم لا يتفاوت في سمع ما حاصل في الدهر ابدا وفيه

بلوغ

٦١

يكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين
للحوادث الاتية في الازمان الاتية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان و
وعاء له ويحصل في هذه النشأة لمعاشر هذه الجماعة كالبرق الخاطف لبعض النفوس
الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع   فليتأمل فيه
لعل اشارة الى ان الشيء لما لم يكن آحاده مجتمعة فكيف يعرض له العدد الغير المتناهي
مع انها يجتمع هذا الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي
يساويه كله وجزئه في معروض وعروضه له على تقدير التعاقب وفيه ان تحقق
المجموع المذكور تدريجا في الازمنة الغير المتناهية فكذا عروض العدد الغير المتناهي
له ويكفي هذا للتطبيق على ما قاله الامام الرازي في المطالب العالية من انه استقر
رأيي بعد الافكار المتتالية في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي
الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها وقال بعض
المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فيحصل
الانطباق بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا لان
الانطباق حكمه حكم المنطبقين وظ انه يكفي ذلك في جريان البرهان فتأمل انتهى
فالحق انه اشارة الى الدقة الى العدم المحض فان قلت يمكن ان يكون اشارة
الى ان لزوم مساواة الكل والجزء لوجود الامور الغير المتناهية ظاهر اذ كل من الجزء
والكل غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الاخر فلا حاجة الى التطبيق
لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم احد المحذورين اما كونه الزائد كالناقص
واما المتناهي على تقدير اللاتناهي قلت لا شك ان بديهة العقل حاكمة
بان السلسلة المفروضة من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى ازيد من المفروضة
مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان من خواص الكم المتناهي
على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى لا تناهي النفوس الناطقة والمتكلم
الى لا تناهي اجزاء الاجسام ومنهم من اثبت لله تعالى صفات غير متناهية
والذاهب الى وجود الآحاد الغير المتناهية في قوة الذاهب الى زيادة غير
متناهية على آخر ضرورة انه بعد اسقاط واحد يبقى جملة غير متناهية
ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال في الرد على جريان برهان التطبيق في الامور
المتعاقبة ان الامتياز بين الآحاد بالترتيب والتقدم والتأخر اي ترتب

كان لابد منه لجريان التطبيق اذ يلزم ح من تطبيق اول احد السلسلتين باول الآخر وانطباق البواقي بالبواقي وذلك لا امتياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما بحسب التقدم والتأخر بالزمان او بالطبع مثلا وايضا كان فالتقدم والتأخر متضايفان لا يتحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس والمتأخر اليوم فان تحقق الاضافتان بلا ابس في الخارج لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخر اليوم لزم الانفكاك فلا يرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتأخرها في الاذهان كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات وهي الاذهان ليس الانتاهيا اذ لا يحيط بها الاذهان السافلة وحصولها في المبادي العالية على سبيل الاجمال فلا ينتقض العقل المذكور باجزاء الزمان ولا بغيره من المتعاقبات ولا يدفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل على نقيض ما ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها متقدما على وجود بعض آخر فلا يجامعه والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتأخر وكما ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتأخر متحققتان مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا تمايز باعتباره على ما سبق اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان ليس للاطراف وجود خارجي بالنحو الذي ذكره الشارح فيحصل الامتياز باعتباره ويجري التطبيق فتأمل ولعل هذا القائل التي هذا الكلام الى نقض تلامذته بمقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايضا جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة وقد سبق منا ما يبطل عدم تناهيها وهو لم الترتب بحسب الحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا انما ينافي على ما ذهب اليه ارسطو من حدوثها لحدوث الابدان وايضا نفس

الابن

الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المولود لمادة بدنه فعينها ترتب طبيعي ايضا بل ربما كانت الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يلزم من ان يكون كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة الزائدة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة ح يلزم التساوي بين الجملتين واما ان لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة واجيب بانه اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبة واحد فظاهر انه لا يتصور بدون الترتب والمفروض عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزائدة على الناقصة على ما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد آه اذ ما له عدم ازدياد آحاد الزائدة على آحاد الناقصة فنختار الثاني ويمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره التي سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحدة فتأمل وان شئت قلت لابد في تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه وهو الاثنان فيكون المبدأ السلسلة الغير المتناهية المترتبة للعلة الاولى فان الواحد علة للاثنين وهو للثلثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهي فيكون الشيء المعلول لا ذا الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول فان مبدأ السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون الشيء في التعليل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري في شيء المعلولات ايضا على ما صرح به قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ويلزم من هذين الوجهين انتهاء سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون مجموعه ازيد منه وكونه متناهية الآحاد والا لم يلزم تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الآحاد فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت

يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب
الاعداد بناء على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف
لا بمعنى وجود الامور الغير المتناهية فلك ان تفرض الاعداد كالمعدودات
في نفس الامر اذ العقل يجرد عنها اجزاء محجا ويحكم باتصافها بما في نفس
الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية اتصف بالاعداد الغير المتناهية
فتنطبق السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة من الاثنين
مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد بل بين
معروضاتها على ما اشار اليه الشارح اخيرا بقوله ومن ثم عدم تركب العدد
في الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد
نعم ذكر الواحد والاثنين والثلثة ليكون ترتب السلسلة في التوجيه
الثاني على عكس الاول فتامل فقيل سنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية
وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو انه يقال لو وجد الامور الغير المتناهية
مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز عن العلة عن الواحد
وفي الكثرة عنه الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان تكون
غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد
هذا والاولى ان يقال بدل قوله وفي الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع الامور
الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم من انتهاء
الزيادة الى اللاتناهي تناهي الزيادات ويقال ان الزيادة على غير
المتناهي لا يمكن وجه يسهل ابطال الغير المتناهية مطلقا من غير الاحتياج
الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال الذي هو مساواة الجزء للكل وقد سبق
هنا ما يدفع هذا فتذكر قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم
ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد
والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء
الكل فلما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه
ولعل منشا هذا القول توهم كون الكل حد هنا واقعا في امتداد سلسلة
الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية والظاهر انه ليس كذلك بل هو
مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا

باعتبار

باعتبار عدم تناهي اجزائه الزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى
الواحد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة
المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل
الى الواحد لا تتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله
ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد التام غير متناه
لكون مرتبة التناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او
تناسي السلسلة المفروضة بالاجزاء القابلة للانقسام الغير المتناهية
على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى ومركبا الاجسام
منها مع ظهور الفارق انتهى اقول لا شك ان الكل طرف سلسلة الزوائد
كما ان الواحد طرف لسلسلة النواقص وكذا التزائد العارض للكل
طرف لسلسلة التزائد كما ان التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة
التناقص واشتمال الكل على الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل الساقط منه
واحد مشتمل على اجزائه المترتبة بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد
سلسلتها وتزائده واقع في امتداد السلسلة تزائدها والوقوع
في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه يصدق عليه عدم
الزائد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا للوقوع في امتداد السلسلة
لم يحصل المجموع الذي هو الكل طرفا لسلسلة المجموعات مع ان الشارح
جعله كذلك على ما يظهر بعد التامل في توجيهه في هذا المقام لجريان برهان
التطبيق في الغير المترتبة ايضا للزوم الترتب لها باعتبار المجموعات
وهذا هو سر ما سنح هذا الوجه للقائل في هذا المقام واما كون القول
بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطلا قطعا
كيف ولو انتقص شيء منها شيئا فشيئا يذهب الانتقاص الى ما
لا نهاية له مع ان الواحد انقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين
وانقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى اظهر من انقسام الجسم
الى ما لا يتناهى لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه
فان قلت انما يلزم ما ذكرت ان هذا السؤال منع لاستلزامه وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا الترتب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه

فان قبول الانقسام [illegible]
[illegible]
صح

برهان التطبيق وورود على التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على من له
فتبعود تمام ماهية شيء واحد وهو محال اذ يلزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به
عما عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها
بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار انه لازم على كل واحد على كل حال وايضا يمكن تصور
كنه كل اعداد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا
اذا تصورت وحدها مع قطع النظر عن شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد
داخلا في حقيقتها كذا في الشرح الجديد للتجريد فان قلت لا نسلم
استحالة تقوم الشيء بامور يستغنى بكل واحد منها لاشتمال بعض
هذه الامور على البعض الآخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون
مجموع الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت
ان ذلك الاشتمال وكذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض
مثلا جزء للمركبات لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا
الكلام منه مبني على اعتبار الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت
هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل عدد ماده وفي قوله يكون
كل مرتبة من مراتب العدد نوعا آخر متمايزا عن سائر المراتب بخصوصية
المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد فيكون دخول الوحدات بعينه
هو الاعداد التي تحته فان قلت على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا
لا يلزم من كون كل واحد من الوحد بين جزء الثلثة ان يكونا معا جزءا
لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها اذ لا يلزم من كون كل واحد
من امرين جزء لثالث ان يكونا معا جزء له الا ترى ان كل واحد من المادة
والصورة جزء للجسم وهما معا نفسه لا جزئه فالظاهر انه لا يكون دخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء شيء
جزء لامر فذلك الشيء لابد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة
التي ذكرها المعترض او جزء له كما في ما نحن فيه وذلك بديهي وكيف

بتصور

يتصور انما يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر يكون ذلك الشيء
خارجا عنه فتأمل ثم اعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري
في العدد يكون الآثار المخصوصة مترتبة على خصوص العدة المعينة كما
في ان البسائط يترتب على نفس الذوات المخصوصة صرح به بعض المحققين
في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان الشيء
معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال انهما مختصان
بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية من الاعراض
لعدم المادة والصورة مطلقا لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة
فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزآن
احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة
يحصل معه المركب بالفعل وللعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد لا يفرق
بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر
به عبارة الشرح الجديد للتجريد على ما صرح به الشارح في تعليقاته على شرحه
وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام
كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على الشمسية حيث
قال ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة
بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التجريد من ان المراد بالعلة المادية والصورية
ما يعم الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادية
والصورية بالمعنى الخاص وتفصيل التحقيق كلامه قدس سره في الموضعين
يطلب من تعليقات الشارح على الشرح الجديد للتجريد هذا وما يقال ان العدد
يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليس بجزء اذ الشيخ
الرئيس ابطل كونه تماما عن الرائي وهي كما يصدق على فرد من افرادها
كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان الكليات وصدق الوحدة مناف
لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدات فيجاب عنه
بان صدق الوحدة عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق
عنوان الوحدة على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها
يطلق عليه العدد والكم المنفصل فلا منافاة فتأمل ثم عدم تركب

العدد من الاعداد التي تحته اه جواب آخر عن السؤال المورد بقوله
فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير الاول بان يقال ان الاقل ليس جزءا
للاكثر بناء على ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجه دفعه
ان يقال لا يلزم من عدم كون عارض شيء جزءا لعارض شيء آخر ان لا يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الشيء الآخر فان الاقل جزء الاكثر سواء كان العدد
العارض للاول جزءا للعدد العارض للثاني اولا كما قال رحمه فانا نعلم
بديهة ان زيدا وعمروا اه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع
انا لم نرد بالواحد من الاثنين والثلثة نفس العدد بل المعدودات فلا شك
ان الاقل جزء للاكثر منهما سواء كان في الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا
لا احتياج لاجراء برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى التزام
كون العدد متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية
وعلى ذلك اي على وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع
الاقل في الاكثر على ما فهم من كلامه رحمه ولا دخل للثاني فيما اختاره
بعض المحققين كما لا يخفى ويدل عليه قول الشارح في الرسالة الجديدة
لاثبات الواجب وصفاته العليا فلو لم يكن سوى كل واحد شيء
لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث مع ان مقصود الشارح
منع بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون له الخ دخل اذ لا
يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال بما اختاره بعض
المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على الاول ويلزمه الثاني فافهم
من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد على
العلامة التفتازاني حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف
على ابطال الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف
والاستلزام والثاني اعم من الاول اذ معنى التوقف ان يؤخذ ابطال
الدور والتسلسل مقدمة في الدليل لا ان ينتقل الى ابطالهما بعد اثبات
المطلوب كما في البرهان المذكور ههنا فان هذا استلزام من غير توقف
اقول ان مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال
الدور والتسلسل سواء اخذ جزءا في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المطلوب

يدل عليه قوله في شرح العقائد يدل هو اشارة الى اعداد له بطلان التسلسل
فهذا الاعتراض ناش من عدم التفطن لمقصوده رحمه هنا فان قلت
ان الاعتراض انما يكون على اللفظ دون المراد قلت فح يكون مؤاخذة
لفظية فعلته اما نفس المجموع او جزؤه اه فلو لم يكن المجموع موجودا
آخر غير الآحاد بل يكون هناك محض الآحاد وهو غير كل واحد منها وعين
جميعها فيلزم من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل
كل من الامرين في الثلثة يكون المجموع عنهما اذ ليس عينه ولا غيره خارجا عنه
فتقدم الاستدلال للشارح رحمه بالبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع
المغاير لكل واحد من الآحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر ولا قدح
في هذا الدليل الا بان نختار اسناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه
في بعض رسائلنا ينبغي لا قدح في هذا الدليل بانه لا يوجد غير الآحاد كما
توهم صدر المحققين بل باختيار المجموع الى جزئه على ما فصله رحمه في رسالته
القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بجزئية الى غير
النهاية وهكذا انتهى وهذا الاختيار لا ينافي مقصوده رحمه بل يؤيده
كما لا يخفى على المتأمل هذا واعلم ان صدر المحققين زعم انه اذا لم يعتبر
مع الآحاد الهيئة الاجتماعية لم يكن هناك موجودا آخر وراء الآحاد
وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية معها اذ المركب من الموجود والمعدوم ليس بموجود
بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف لحكم العقل فان بديهة العقل حاكمة
بانه اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية
التي هي امر اعتباري فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء آحاده
والآحاد بالاسر ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض على هذا
بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق امور
غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين يستلزم تحقق رابع وهو مجموع
الثلثة وهكذا اجاب عنه بعض المتأخرين في تعليقاته على الرسالة
القديمة في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة
ان ههنا شيئا هو معروض الكثرة والاثنينية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك

وبالحروف ولا بد من تحقق امر آخر واما لزوم التسلسل فمدفوع
بانه اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبارا للشيء مع الشيء
مرتين وهو باطل فلا يستلزم تحقق امر آخر بخلاف اعتبار
هذا واشبع ذلك فانه اعتبار صحيح يستلزم لتحقق آخر فتامل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله متناهية
والا انتقض البرهان اى يلزم من جريان برهان التطبيق فى مطلق
الامور الغير المتناهية مترتبة او غيرها ان يكون معلومات الله متناهية
اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير المتناهية فى علمه ازلا
وابدا اذ لا فرق فى جريان البرهان بين وجودها فى العلم والخارج كما
لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى يقال
ان معلومات الله ولو كانت غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول
بتناهى معلومات الله والا انتقض البرهان والجواب بانا لا نسلم وجود
الامور الغير المتناهية بصورة مفصلة فى علمه ولو كان علمه محيطا
بجميع الامور الموجودة والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه بها امرا
بسيطا واحدا سواء كان غير ذاته او عينه كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به
كما سيذكره الش فى بحث العلم هذا ما ظهر لنا فى تقرير السؤال والجواب
وللناس فيما يعتقدون مذاهب واما تقرير السؤال بانه يلزم من جريان برهان
التطبيق فى الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن
فمما يأباه قوله مما ذكرت الكلم الا ان يراد به اعم من المذكور بالفعل وبالقوة
فان الشارح مما قرر جريان برهان التطبيق فى الامور الغير
المتناهية المترتبة وغيرها بناء على الاستدلال ما الترتيب فكانه ادعى
ان هذا البرهان جار فى مطلق الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة
اولا وسواء كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن ولا يخفى انه ضعيف
فان قلت معلومات الله تعالى نحن نقول لان معلوماته تعالى غير
متناهية فى انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجرى التطبيق منها
باعتبار انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة منفصلة فهذا تغيير
للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات غير

[illegible]

متناهية

متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب احد الوجودين بناء
على انها فى الوجود العلمى متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهى
بحسب الوجود الخارجى فلا نسلم الضرورة بناء على ان الحوادث
لها مبدأ ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجرى
البرهان فى معلومات الله تعالى باعتبار شيء من الوجودين والاخص
فى تقرير السؤال المشهور على البرهان التطبيق بان يقال ان
برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله فانها غير متناهية مع جريان
البرهان فيها ويقال فى الجواب ان اريد بعدم التناهى عدم التناهى
بحسب علمه فلا نسلم لجواز كون علمه بسيطا واحدا فهى هناك متحدة
غير متكثرة وان اريد عدم به عدم التناهى بحسب الوجود الخارجى
فلا نسلم الضرورة بناء على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى وان
كانت لا تقف عند حد بمعنى عدم كون المعلومات متناهية انها
لو وجدت فى الخارج او فى العلم بالتفصيل يكون غير متناهية وعلى
هذا يكون السؤال والجواب واحدا واعلم ان المتكلمين اه
الغرض من هذا الكلام دفع الجواب عن السؤال المشهور على برهان التطبيق
بنفى الوجود الذهنى واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية
والالتجاء الى القول بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق بين العالم
والمعلوم قبل الطرف وتقرير الجواب ظاهر ووجه الدفع ما ذكره
بقوله وانت خبير اه وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك اى عن
لزوم عدم كونه عالما فى الازل بالحوادث تعالى وتقدس عن ذلك
علوا كبيرا اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجاء الى القول بحدوث التعلق
اذ لا يلزم على التعلق بين العالم والمعدوم الصرف على تقدير قدم
التعلق لوجود العالم ح فى علمه فى الازل ومن هنا يعلم ان المراد
بالعلم البسيط عين ذاته لا عينه كما ذهبت اليه الفلاسفة اذ
الاشكال على تقرير العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف باق وسيأتى هذا النوع تفصيل من الشرح فى مبحث العلم
واستنبط بعض المحققين مما ذكره صاحب المحاكمات فى تحقيق علمه تعالى

من ان المعلومات كل في وقت حاضرة بانفسها عند الله تعالى ازلا وابدا
جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني وهو ان يقال كما ان
ذاته تعالى وتقدس لا يدخل تحت تعريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة
مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء
كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية وح
يتعلق العلم الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال
سواء كانت اضافية او حقيقية ذات اضافة من غير لزوم التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره
انت بعد ما تبينا من ان علمه بعد اجمالي لما فيه ما فيه واعترض عليه بعض
الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف ما يدل عليه السابق من عدم وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات
والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة
غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها ازلا
وابدا اذ حضور المعدوم الصرف نفي عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على اجتماع تلك الاجزاء
في الوجود بحاذي على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى
بحيث يكون الزمانيات مع جميع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن
اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية اقول الجواب
المذكور انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع
العلة بالحقيقة ولا يكون للمباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار
اذ هي ح يكون كل من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من احواله
ووصفا من اوصافه الى غير ذلك من العبارات وكذلك الزمان الذي هو
عرش الحوادث الكونية مع جميعها طورا من اطواره فكل ممكن في ذاته هالك
ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن
جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق وهو معلوماته تعالى ولو قيل
بوجودها عنده تعالى ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على هذا التحقيق
انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن

ولو لم يكن الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان للذهاب الى كون علمه تعالى
حضوريا وجه الضعف مع ان الشيخ في زوراته ذهب اليه ثم شيّى انه لا احتياج
على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة مسمى بالعلم على انه طور وراء طور
العقل ولذا لم يذهب الشيخ في هذا الكتاب الى كون علمه تعالى حضوريا فانه
في هذا الشرح تجد تحقيق المطالب الالهية على اطوار العقل لمن
شبه الفاحصين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا لا يدعونا فانه
افشاء لسر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان لازم على ما اشار اليه رئيس
العارفين الامام علي زين العابدين حيث قال شعر اني لاكتم في علمي جواهره
كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا * وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين
ووصى قبله الحسنا * فيا رب جوهر علم لو ابوح به * لقيل لي انت
ممن يعبد الوثنا * ولاستحل رجال مسلمون دمي * يرون اقبح ما
يأتونه حسنا * بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم دوش *
كو بتأييد نظر حل معما ميكرد * گفت آن يار كزو گشت سر دار بلند *
جرمش آن بود كه اسرار هويدا ميكرد قوله وهو العقل البسيط
الخلاق سبب للصور التفصيلية في ادناها في تنافيه اشارة الى تفسير
العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وشبهه بنوع تفصيل للعلم
الاجمالي في مسئلة العلم اثبات الله تعالى قوله ثم اقول كما ان البعد
المكاني اه اشارة الى دا استدلال آخر للفلاسفة على قدم العالم
وتقريره ان الامتداد الزماني غير متناهي اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان
عليه والا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم
الذي لا يجامع معه المتقدم مع المتأخر انما بعض لاجزاء الزمان اولا
وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزاء الزمان متقدما
على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم ان
يكون الامتداد الزماني له راسم موجود وهو الآن السيال المنطبق
على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كما ترسم الحركة بمعنى
القطع بسيلانها كذلك الآن ترسم بسيلانها الامتداد الزماني
المنطبق على الحركة بمعنى القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه

الدفع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه كما
ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة ويأبى الوهم
ايضا مع ان الوهم يأبى عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك الا
اذا كان له راسم موجود غير مسلم فانا نجزم بالتقدم والتأخر بحسب الوضع
والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم موجود فلو فرضنا
لا تناهي الامتداد الزماني ايضا لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع اقتضائه
الراسم الموجود وقوله بل نقول يتوهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة
الوهم والبراهين تنفي باقتضائهما معناه ان الامتدادين لما كانا
بمحض الوهم ممتنعين بحسب العقل فكيف تقتضيان راسما موجودا
سواء كانا متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن
موجودا في الخارج الا ان وجوده في الخيال متقدما بعض اجزائه على بعض
لا يكون بدون راسم موجود حتى يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول
بلا دليل فلا هذه الكلمة بل للترقي ويمكن ان يكون المعنى ان لا تناهي هذين
الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقتضاء الامتداد الزماني راسما
موجودا لا يفيد مطلوبهم وح يكون اضرابا عن منع الاقتضاء الى المنع الاول
فتأمل قوله اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه
هذا اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم وجود
الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا شيء قبله ووجه الدفع
انه لا شيء قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناه
كما توهم واما ما قيل انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم
مع المتأخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا وبالذات
لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب
ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وسموه تقدما بالذات وجعلوا
تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب
عليه من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل والبعد
انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان لما لم يكن زمانا
لا بد ان يقع في زمان قلنا ان اراد بعروض القبلية بالذات ان يكون

ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا تعرضها من غير كذلك
وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر
فلا نم انه لا يكون نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا تكون
بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح
الجديد للتجريد وقيل يدل على كون القبلية من الاعراض الاولية لاجزاء
الزمان انه اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو اتجه السؤال فلو اجيب
بان الاول كانت مقارنة للحادثة الفلانية والثاني للاخرى كالاولى
كانت قبل الثانية اتجه السؤال ايضا فلو اجيب بان تلك كانت
امس وهذه كانت اليوم وامس قبل اليوم لم يتجه السؤال ورد
عليه الشرح الجديد للتجريد بان انقطاع السؤال انما هو لان التقدم
على اليوم مأخوذ في لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم مأخوذ في لفظ
غد فلو سئل لما ذا كان امس متقدما على اليوم كان كما لو قيل لما ذا
كان الزمان المتقدم متقدما على المتأخر وهذا مما يعد سخيفا وان
اردت تفصيل المقام ففي الشرح الجديد وتعليقات الشارح عليه قوله
فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقلع من نفسه الركون الى المذهب
الباطل في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم ابطال الاستدلال
الاخير للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل اليسير
اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتنائه على المقدمات
الواهية الظاهرة دفعها وكذا اخر الشارح ابطاله عن ابطال
الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهور استنباطه من المقدمات
الواضحة التي ابطلها الشارح في هذا المقام ولما ابطل ما تمسك به
الفلاسفة في قدم العالم بقي دليل الحدوث سالما عن المعارضة
وتركه لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع
على خلاف ما دل عليه الدليل اذ علم حال الدليل مما حققه الشارح
في هذه المسئلة شكرا لله سعيه قوله الى العدم انظارا الى الوجود
وليس المراد من الفناء مطلق العدم والا لكان هذه المسئلة
مستدركة بعد مسئلة الحدوث ولما كان خلاف الكرامية في هذه المسئلة

منافيا لموافقتهم في الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم
الطاري على ارباب الفناء قلت مسائل الكلامية انما يبتني على
اطوار العقل على ان للعالم وجودا مجازيا عندهم باعتبار ظهور حقيقة
الوجود بصور الاعيان قوله لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ونظايره كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وذكرهم اسم الفاعل في الآيتين للدلالة على ان الكائن الاستقبالي
في قوله تعالى بمنزلة المحقق قوله ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام فانهم قالوا ثم القول باعادة
المعدوم ثم قولهم والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة
والنار على قولهم مخالفة النصوص من الآيات والاحاديث الدالة
على خلود اهلهما اذ خلوده لا ينفك عن خلودهما قلت الجواب بان خلودهما
اللازم من خلود اهلهما انما هو بعد تحقق الاهل فيمكن ان يكون
فناؤهما تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قبل تحقق
اهل لهما وذلك لان ادريس عم في الجنة ولا بد من خلوده وخلودها
اذ لا قائل بالفصل ولا بانه يتحقق قوله تعالى بهلاكهما ولو لحظة
وهو لا ينافي دوامها وخلودها اذ هو تعسف بل الحق في الجواب
ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة
والنار كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان المراد
من بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار واهلهما
بعد مضي الاحقاب وغير المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار
الان مخلوقتان اذ لا يلزم على الاول التزام القول باعادة المعدوم
وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة والنار فانهم قوله قال الامام
الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما رد لاستدلال
القائلين بوقوعه في الآية المذكورة ونظائره بتأويلها بان الممكن
في حد ذاته هالك ومعدوم دائما وح لا يلزم القول باعادة المعدوم
ولا احتياج الى ان يقال ان الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا
ذكر اسم الفاعل ولكلام الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه

ما وجهنا

ما وجهنا به اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده
بالذات كما حققناه سابقا فتذكر الثانية ان يكون اشارة
الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلا مضمحلا في جنب
علمه وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا ساير
الصفات فالسالك يرى الوجود الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا
بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام الاشياء
كما لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس وسمى
بعض العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد الثالث ان يكون
اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون تماما له في مشكوة الانوار
تأكيدا لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله ايضا ان كل شيء هالك الا
وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه وهذا هو القول
بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء
العقل اطوارا يشاهد ويكاشف فيها اشياء يعجز العقل عن ادراكها
كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك الطور ان
حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب مطلقا عن جميع القيود
حتى عن قيد الاطلاق ايضا على قياس ما قاله ارباب الحكمة الرسمية
في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلي وتظهر في جميع الاشياء بمعنى انه لا تخلو
عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود بكليتها فانه لو كان خاليا
عن حقيقة الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود
الخلق بوجود الصور في المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا
المرآة والصور معدومة فيها ولكن لا نرى المرآة لالتفاتنا الى
الصورة الموهومة فالمحسوس حقيقة هو المرآة لا انها الموجودة
في مقابلتنا قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات
في مقامات العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات

بل كل وجود وكمال ظهر وصار عينه فانّض من لدنه فصار الحق ح بصره
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا
باخلاق الله بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى اهل
هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتيا لغيره فليس
هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد
كما قال اسمه تعالى انما الله اله واحد قال الشيخ الاكبر محي الدين محمد الطائي
الاندلسي رضي الله عنه ٭ ما آدم في الكون ولا ابليس ٭ ولا عرش
سليمان ولا بلقيس ٭ فالكل اشارة وانت المعنى ٭ يا من
هو للقلوب مغناطيس ٭ وقال العارف الجامي قدس سره هر چه
ادبت نه مغز است نه پوست همه که او ست اللهم اجعلنا
من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وتفصيل هذا المطلب
وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا شمة منها
ليعلم في الجملة ما تنحله الشيخ هنا ع الامام حجة الاسلام محمد الغزالي
روّح الله روحه قوله وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان
اختلفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا
انها ابدية ممتنع فناؤها وهو باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان
حادثا كانت ماهيته من حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود
كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما
جاز الآخر قوله والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالى
يمتنع ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا
يحيطون به علما قالوا ان كل ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى
منزه ومتقدس عنه فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث
قوله كذلك يجري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة ممنوعة عن الكناهة
وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود كما ان الشمس لغاية ضوئها لا يطيق
البصر ان ابصارها كما هي وايضه سبحانه وتعالى لما كان اقرب من حبل الوريد

يمتنع

يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل بالحدقة بيت
چو مبصر از بصر نزديک گردد ٭ بصر ز ادراک او تاریک گردد
قوله لان البساطة محتاجة الى البرهان وحده انما تنفي التركيب العقلي
دون الخارجي فلا يدل البساطة على امتناع الحد ما لم تثبت البساطة
العقلية واستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل
الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني
بانه لو كان تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين
وجوده نفسه فالمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه
دون الآخر او لا شيء من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع
الحمل ظ اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء
وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء الذي هو عين الوجود واجبا والجزء الآخر
ممكنا خارجا عنه فلا تركب في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون
كل من الجزئين عين وجود الآخر او لا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين
وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضه
الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل وقال
ايضه ويمكن تلخيص الدليل بانه يقال لو كان كل من الجزئين عين وجوده يمتنع
حمل احد الجزئين على الآخر ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده
كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب
ممكنا ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى
على الفطن انتهى ولكنما قلته فيه مجال اذ يمكن ان يكون كل منهما عين
الوجود المتأكد ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فان تعددهما
وتميزهما انما هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس
امر مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا لذاته والواجب عين الوجود
المتأكد فيكون ما فرضناه جنسا خارجا عن ماهيته فتدبر وعليه انه لا يتم نفي
التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال انه في الرسالة الجديدة
لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود
فيكون الشيء موجودا وبه موجودا مثلا وقد ثبت ان كل ما هو كذلك فهو

حكمن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص مطلق الوجود الذي
ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجي تحقيقه
ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشيخ على الشرح الجديد للتجريد وتعليقاتنا
لبعض المحققين من المتأخرين **قوله** لكن لا دليل على امتناع افادته
الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضه
فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت مسلم ولكن يجوز ان
يستلزمه فينتقل منه اليه **قوله** سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لا يقال
انه سبحانك مبني على تقدسه وتنزهه من ان يعرف ويعلم بكنهه فان
التقدس والتنزه المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما ذكر بعده ففيه
دليل على الامتناع لانا نقول ان التنزيه يحصل بعدم العرفان فلا دليل
فيه على الامتناع على ان دعوى الحصر خطأ في الكلام اللهم الا ان يقال ان التقدس
انما يكون عن الممتنعات **قوله** العجز عن درك الادراك اي العجز عن العلم
بالعلم اي عن العلم فان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم او العجز عن انتهاء
الادراك على ان يكون الدرك بمعنى الرد او الى تحصيل ان العجز عن ادراك
كنهه تعالى ادراك له بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو رسم جامع
مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجامي قدس سره **مص** زانكه در
عالم خدا داني ٥ جهل علم است وعلم نادانی ٥ وقوله والبحث عن
سر ذات السر اشراك [illegible] اشارة الى ان في اشتراكه سبحانه تعالى اشعارا
بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه تعالى فانه ففيه اشراك ولا دليل
فيه على الامتناع اذ لا يلزم من اشكاله ان يكون مقدور البشر هذا ولكن
ان هذه الاقوال دلائل اقناعية على الامتناع **بيت** عنقا شكار
کس نشود دام باز چین ٥ كه اينجا هميشه باد بدستست دام را
قوله لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله قيل هذه الادلة كلها انما تدل
على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الآثار قلنا المطلوب من نقل
هذه الآثار اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لاجل تحصيلها ولا شك

ان المعرفة

اشارة الى دفع الجواب الاول

ان المعرفة اي حصولها من النظر في تلك الدلائل انما هي التصديق بوجوده
ووجوبه وسائر الصفات الكمالية آه يتوصل بصحيح النظر فيها
الى التصديق بوجوب وجوده وهو منشأ التصديق بسائر الصفات
الكمالية كما ان اتصافه تعالى بوجوب الوجود منشأ لاتصافه بسائر
الصفات الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق الطوسي في التجريد
والامر بالنظر في دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك الشيء فثبت
بنقل هذه الادلة من الآيات والاحاديث ما هو المطلوب من وجوب النظر
في دلائل المعرفة التي اريد منها التصديق بوجوده ووجوبه وسائر
الصفات كما ذكره الشارح [illegible] لتحصيل تلك المعرفة فتأمل **قوله**
ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها الضمير في لاكها وفيها راجع
الى الآية والمعنى ويل لمن يمضغ ويعلك هذه الآية بين جانبي
فمه ثم لم يتفكر فيها حتى يتوصل بصحيح النظر فيما ذكر فيها من الدلائل الى معرفته
تعالى ويمكن ان يرجع الى ما ذكر فيها من الدلائل ويكون كناية عن ذكر
الالفاظ الدالة عليها والمعنى ويل لمن يمضغ ويعلك الدلائل المعرفة بذكر
الفاظها ثم لم يتفكر في تلك الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها
الى معرفته تعالى **قوله** لان شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من البصر والسمع والذهن وغيرها الى ما خلق
لاجله واعطاه له كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى انذاراته والذهن
الى فهم معانيها وعلى هذا القياس والمنعم المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان
هذا يتوقف على معرفته تعالى فيكون واجبة وما يتوقف على النظر فيكون النظر
ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود
مقدمة من حيث هو كذلك كتوقف وجوب الزكوة على ملك على وجود
النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق
بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف
عليه من الشرائط **قوله** وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين
فانه وجوب شكر المنعم عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين
وسيأتي ابطاله على ان الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا

قالوا العقل لا يستقل [illegible] شكر المنعم عقلا [illegible]
[illegible]
كحفاره [illegible] لا ينفعه الدنيا [illegible]
[illegible] فائدة [illegible] الاصول

على تقدير التنزل وتسليم القاعدة المقررة على ما يعلم من كتب اصول الفقه
في مبادي الاحكام منها واستدل في شرح المواقف على ان النظر
والعرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله التعذيب
مطلقا دنيويا واخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك
الواجب عندهم اذ لا يجوز من العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء
لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا
معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة
ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات فيلزم ان يكونوا
معذبين قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة على وجوب النظر عقلا حجة
ابطلها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع الى شرح المختصر للمصنف
في مبادي الاحكام وتعليقاته لسيد المحققين قدس سره **قوله** ويمكن ان يقال
على مذهب الاشاعرة الى قوله يكون النظر واجبا قال الشريف الجديد للتجريد ان
معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب واشار اورد ههنا قوله عبادة الله واجبة مطلقا اجماعا
بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم منه وجوبها وجوب معرفة الله
ومن وجوب المعرفة وجوب النظر وتعلل العدول لان الاجماع في وجوب
العبادة اظهر فيه لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها وقد يتمسك في وجوب المعرفة
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد
من غير نظر فلذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعرة
في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال بظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار
اليه الشيخ اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال النظر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله

ابلي

ويمكن اه وتفصيل باقي هذا المقام يطلب في الشرح الجديد للتجريد **قوله** فقال
الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول وجعل المعرفة
مقدورة بناء على انه لم يجب حصوله من النظر عنده على ما سيجيء كذا يفهم
من كلام الامام والحق ان جعلها مقدورة باعتبار ان السبب المؤدي اليها عادة
او وجوبا مقدور فانه هو النظر وهو فعل اختياري **قوله** قلت ما
ماذكروه من كون القصد اول الواجبات فانه يلزم حينئذ كون القصد بالاختيار
اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان القصد
من الافعال الاختيارية وكل فعل اختياري لا بد له من قصد والقصد لا بد له من
قصد آخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فظهر ان منشأ لزوم الدور او التسلسل
على مذهبهم قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغرى القياس
واما الكبرى فهي مما اتفق عليها وليس مما ذكروه خاصة فلا يتعدى منشأ
للزوم الدور او التسلسل عليهم نعم لو انتفوا فيستلزم الصغرى بالكبرى المتفق
عليها فتأمل **قوله** والتحقيق ان الافعال الاختيارية اه [illegible]
عن جعل القصد من الواجبات بل اول الواجبات ومحصله انه ليس في
مبادي الافعال الاختيارية امر اختياري يسمى بالقصد لكنه يجعل
القصد من الواجبات فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية
فان قلت ان الاختيارية هو الفعل الاختياري كما نقيضه مقابلة للشهوة الارادة عم
المفسرة بالفعل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذ حصل للقادر التصديق
بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مجالا صدا او لم يكن له مانع
يترتب عليه الفعل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان
الفعل المسمى بالارادة اختياريا لتسلسل فان قلت يمكن ان يكون المراد
من الارادة الفعل التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار
ان مبدأه وهي الروية اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادرة
عن الحيوانات العجم باسرها خالية من هذا الفعل لفقدان الروية فيها والافعال
الاختيارية الانسانية قد تخلو منها بل اكثرها خالية عنها فان الغالب
في الشهوات الكثيرة التابعة للعقل واعلم انهم قالوا ان للافعال
الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية مبادي مترتبة ابعدها من الافعال

عن الانفعال وهو التصور الجزئي للشيء ملائم او منافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور
الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا لزم ترجيح احد الامور بختا وبه على الباقية ويليه شوق
ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث
عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير
مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن
ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه
الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود هذه يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك
من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء وبنوا مغايرة
الارادة للشوق بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب
الدواء البشع وبه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة تحتي
شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من ديانة او
حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح
التجريد وتبعه الشارح الجديد وفيه انه لا نسلم ان الشوق مفقود في تناول
الدواء البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك ملائمة
منها من حيث نفعها لا من حيث لذتها واما الثاني فيوجد فيه شوق ما
وميل الى نحو طلب الا انه لم يغلب ولم يتاكد فلم يكن ارادة بل الحق
ان الارادة هو الشوق المتاكد وهو الميل مع شرط الغلبة وممن صرح
بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى بالارادة بالشدة والضعف
بهمنيار وعليه المحقق الشارح في تعليقاته على الشرح التجريد ويفهم ايضا
من كلماته في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله فعلى هذا ان
نسخة اذ هي تاكد الشوق موافق للتحقيق هذا ثم اقول ان
ما ذكره من كون الارادة بلا اختيار ينافي ارادة المعاصي يؤاخذ عليها
دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت هذا غير
وارد على اصل الاشعري كما سيجيء ثم يرد ان التكليف عنده

لا يقع

لا يقع بما لم يكن مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف لا يؤاخذ عليه قاطبة
ثم هذا انتهى يشير الى ما نقل عن الشافعي من ان ارادة المعاصي لا يؤاخذ عليها
الا ان الجمهور على خلافه فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة
انما هي الهواجس والخواطر وحديث النفس دون العزم والتصميم
والفرق بينها وبين سائر الامم هو اخذهم بحديث النفس ايضا وبان
مؤاخذتهم بالعزم والتصميم مثل مؤاخذة مرتكب بخلاف هذه الامة
كذا ذكره بعض المحققين من المتاخرين في شرح المشكاة **قوله** ووجوبها
انما يتم لو السبب مستلزم دون غيره تلخيصه على ما في شرح المواقف
ان المقدرة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه يجب او يمتنع
تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدرة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق
الا بها اذ القدرة على المسبب انما هو باعتبار القدرة على السبب
لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر بالمسبب الا
انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو
مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة
انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدرة شرطا
للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب
المقدرة **قوله** فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء
بديهة ولا يلزم من عدم كون ايجابه ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب
الغير المستلزم عدم استلزام ايجابه كما لا يخفى **قوله** فانا لا نسلم استحالة هذا
انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجاب
الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون اللازم وكذلك التكليف
بعدم الشرط والجزاء ليصح الحصر ونظر الفقيه هذه قوله بهما بدون التكليف
بالشرط والجزاء فغير محال وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء الخ
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة **قوله** لانه يستلزم تحقق الملزوم
اعني الكل والمشروط بدون اللازم اعني الشرط والجزاء وهو محال علة
لقوله بل المحال انما هو التكليف لا لقوله غير محال وانما جعله علة لقوله تحقق

في قوله فغير محال وجعل النفي راجعا اليه والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل
بدليل آخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه
مع ظهور استحالة الملزوم بدون اللازم مبني على ان مراده من التكليف
هو الايجاب دون الامر اللفظي فلا يستقيم قوله لان استحالته والحكم
في قوله بل المحال انما هو التكليف اللهم الا ان يقال ان منع الاستحالة
انما هو بالنظر الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشارح في هذا
المقام لا يخلو عن التعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم
تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم
اعني الشرط والجزء وهو غير محال بديهة وعلى هذا يكون علة لقوله
غير محال بديهة اي للنفي ولا يصح هذه النسخة الا ان يراد من التكليف
الامر اللفظي وهو تكلف وفي بعض النسخ لانه لا يستلزم تحقق
وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني
الشرط والجزء وهذا هو المحال وعلى هذا ايضا علة للنفي والوقوف
على معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم
اه بدون وجوب اللازم وهو محال وهو علة لقوله بل المحال انما
هو التكليف كالنسخة الاولى فتأمل **قوله** لكن العلم من مقولة
الكيف عند المحققين هذا جواب على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن
صور الاشياء واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات
نفسانية قائمة بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن
وجود صورها واشباحها في الذهن بطريق قيامها بها والصور والاشباح
لا تساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها
فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء
وجود في الذهن يلزم ان يكون حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمها في ذهننا لا يعقل واما على مذهب القائلين بحصول

الاشياء

الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف
مطلقا وهذا هو المذهب هو المنصور فانهم تمسكوا في اثبات الوجود
الذهني لوجوه تدل على ان الحاصل في الذهن انما هو ماهيات الاشياء
بانفسها لا ثبوت امر يخالفها في الحقيقة فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتية
على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون
موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو الذهن فلو كان
الحاصل فيه ما يخالفها لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصول ماهيات
الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا اذ
لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول
الجبل والسماء في ذهننا لا يعقل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة
والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون
محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود الذهني وكذا تضادها
مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة بوجود غير اصلي لم يلزم مشاركة الوجود الذهني للموجود
الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس
من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع
جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين قدس سره
في حواشي شرح التجريد واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة
والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم
الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع
وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية لزم ان يكون الذهن
زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية
وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى
للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب
اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون

النظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون المحل الامتناع موصوفا
به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن
والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحال
في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف الشيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما
هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب
الاتصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق
يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود
في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ افراده
ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود
في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح
والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن
اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
بالذهن الشخصي الموجود في الخارج وهو الصفة جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعلم
وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى
تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه
قائما بنفس شخصية ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في

وهو كلي وجوهر ومعلوم
وموجود في الخارج بوجود
الشبح القائم بالذهن
منه

الخارج

في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التشبث بلوازم الماهيات
او بصفات المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجية مثلا قائمة بالاربعة
قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون
لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قياما
بواسطة الاربعة وح نقول المعتبر في الاتصاف الموجب له هو
القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة
ويتصف الحركة بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله وانما
على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج اه فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه
كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى
المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد
للتجريد فان قلت ان النفس تتصف في الخارج بالعلم قلت لا يلزم
من كون الاتصاف في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان
ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يكون وجودا خارجيا في
ترتب الآثار كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قال في حاشية المطالع
ما حاصله ان معلوم وجودي بانفسها بل بصورها كما اذا تصورت علما
مخصوصا فيقال ان تتعلقه والوجودان وان كانا ذهنيين الا انه لا شك
في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي اما الاشكال
بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصية وكون المعلوم كليا فالجواب عنه
ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعلمية والمعلومية انما هو بتغاير
الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح في تعليقاته على شرح
التجريد حيث قال انا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي دون تلك العوارض
فينبغي ان يعلم ان هذا الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق بالذات
فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره الشارح الجديد في دفع الاشكال من الفرق بين

التبام والحصول فاسد بل الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القائلين
بحصول الاشياء وانفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه
ليس مذهبا لهم بل هو احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين
المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما
بطريق الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا يلزم
اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد بناء على ان الجوهر ماهية
ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وههنا كذلك
قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني واما في الوجود الظلي
فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع
فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا بحسب
وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا
بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن تعليقات الشفاء على انه يلزم على ذلك
التحقيق عدم الاحتياج الى قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى
على المتأمل وذهب الصدر المحقق الشيرازي الى انه باختلاف
الوجود ينقلب الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف
وفي الخارج جوهر وذلك ليس الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن ماهيات
الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا من مقولة
الكيف وليس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند القائلين
به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند هذا القائل
في الذهن وجود ظلي على ما صرح به وذهب بعض الى ان العلم من
مقولة الانفعال وآخرون الى انه من مقولة الاضافة والمنصور
انما هو الاول لان الصورة انما يوصف بالمطابقة كالعلم بخلاف
الاضافة والانفعال والمتكلمون لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن
ان يختار عندهم كون العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختاره والعجب
من الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة الاضافة مع انه قائل

بارتسام

بارتسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره قدس سره في حاشية
المطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لتعلم الاقوال المذكورة
في العلم وفي توجيه كونه من مقولة الكيف **قوله** عند الاستعداد
التام من القابل واجيب عنهم فانهم قالوا الوجود خير محض
والمبدأ خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا بل من القابل
بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام
يحصل الفيض البتة ولذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد
مستجاب **بيت** نقصان ز قابل است وكرنه على الدوام فيض
سعادتش بهمه كس رابرابر است **قوله** ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه
قادرا مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف لهاتين المسئلتين
اما منافاته للاول فلقوله غير النظر واما منافاته للثانية
فلقوله واجب وحاصل ما ذكره قدس سره انه ينافي الاولى
باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان مدخلية بعض اثاره
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لا ينافي كونه تعالى قادرا
مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلفه عن آخر بان يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه وتحصيل ما ذكره الشارح انه
لا ينافي الاول ايضا وقوله قدس سره انما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع
ان محصول ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تعالى
ولازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم
بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله تعالى وهو النظر وقوله
وبين البين ان الاشعري اه جواب سؤال مقدر كانه قيل
يلزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف فيعود المحذور
من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب بقوله وبين البين ان الاشعري
اه وتلخيصه انه لو لزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف
لا ينكر الاشعري الملازمة العقلية بين بعض الاشياء اذ هي

منافية لقوله بان الكل مستند اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها
وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين اه
وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فلا احتياج الحق سبحانه
وتعالى على تحقيقه الى غيره في شيء من كمالاته وهذا هو اعلى مرتبة
الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف الجامي
قدس سره من محققيهم قدس سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا من
لا احتياج الحق سبحانه وتعالى في الاتصاف به الى ما سواه وكمالا اسمائيا
يحتاج في الاتصاف به اليه اذ هو ظهور آثاره وهو لا يتم
الا بوجود المظاهر فتنفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو
بالنظر الى كماله الذاتي الذي هو مرتبة الغني عن العالمين واما
بالنظر الى كماله الاسمائي فله هذه المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب
الامام الرازي وبين مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم
ان الاشعري لا يثبت الملازمة العقلية التي اثبتها بين بعض
الاشياء في خصوصية هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها
واما الفرق بينه وبين مذهب المعتزلة فظ وكذا الفرق بينه وبين
مذهب الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلافه هذا هو تحقيق
المقال على ما افاد في الاستاذ المحقق روح الله روحه قوله و
اعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة اه كما اشتهر ان مذهب
الفلاسفة هو ان الصادر من المبدأ الاول انما هو المعلول الاول
على ما يعلم من ظ تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق بين مذهب الاشعري
ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده بخلافهم وح لا يكون
قول الامام منافيا لمذهب الاشعري من استناد الممكنات الى الله تعالى
ابتداء ولا احتياج لدفع المنافات الى اثبات الملازمة العقلية
بين النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه الش بقوله قلت اه
اذ التوقف ليس منافيا لما ذهب اليه من استناد الممكنات اليه
ابتداء بمعنى انه لا مؤثر في الوجود الا هو اراد رد ما اشتهر
من مذهبهم وبيان ان مذهبهم ايضا ان لا مؤثر في الوجود

الا هو

وعلى الاول الرد صح منه
من الاناصية

الا هو على ما صرح به رئيسهم ابن سينا في الشفاء وتلميذه الفاضل
عمر بن الخيام في رسالة في هذا المطلب وبينه بمقدمات كثيرة واشار اليه
ايضا بهمنيار في كتاب التحصيل الى بعض مقدماته فلو كان معنى استناد
الممكنات اليه ابتداء عند الاشعري هو هذا فقط لا يبقى فرق
بين مذهبهم ومذهب الاشعري فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعري
ان لا مؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض
من جهة الوجود وليس هذا مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف على
الوسائط والالات ثابت عندهم وان كان المؤثر هو سبحانه
فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافات بين مختار الامام في حصول
العلم عن النظر وبين مذهب الاشعري من استناد الممكنات
اليه ابتداء الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف اذ الاشعري
ينكر التوقف كما ينكر تأثير غيره تعالى كما قال وظ كلام الاشعري
نفيه واشار بقوله وظ الى انه يجوز حمل الابتداء في كلامه على عدم
تأثير غيره تعالى بدون اعتبار عدم التوقف وح لا يبقى فرق بين
مذهب الاشعري ومذهب الحكماء في استناد الممكنات اليه ابتداء
ولا احتياج في دفع المنافات بين مختار الامام ومذهب الاشعري
الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف نعم ينبغي الفرق بين
مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة في حصول النتيجة انه بطريق
جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن
الاختيار فيه ثابت عنده وان كان قائلا بوجوبه عن النظر بخلاف
الحكماء فانهم قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الش
في بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبت المتكلمون
اذ هو عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم
الشرطية الاولى واجب الصدق كما سيجيء في بحث القدرة وعند
المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك فثبت الفرق في الخصوص المذكور
بين مذهب الامام والحكماء قوله قال الامام في المباحث المشرقية
اه الغرض من هذا النقل تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب انه لا مؤثر

الفلاسفة

في الوجود الا هو لدفع ما اشتهر يعني ان الامام الفخر حقق هذا
المذهب بحيث قال بما حققناه حيث قال والحق عندي ان الكلام في تحقيق مذهب
الفلاسفة بناء على قواعدهم وليس هذا معتقده يدل عليه اثباته
للحركة السرمدية في اثناء تقرير التحقيق وما ذكره الشريف العلامة قدس سره
في شرح المواقف للتحقيق بهذا القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن
ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام
بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك
ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتي كاف
في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب
كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط
به يفيض الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره الشريف
بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه في تحقيق مذهب
الفلاسفة بعينه اه يعني ليس هذا مرضيا للامام بل هو تحقيق كلام
الفلاسفة ورد لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر من واحد
منه تعالى فعلى هذا يكون الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه
وتحصله ح ان الامام كيف يقول والحق عندي ان هذا التحقيق جميع
الفلاسفة لا التحقيق فقط وعلى هذا يكون قوله واثباته للحركة السرمدية
اه جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل يكون هذا المنقول حقا عند الامام
معتقدا له وقد اثبت فيه الحركة السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة
اه فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمدية معتقده بناء على انه من
القائلين بحدوث العالم كون ما عداه مما علم من ذلك المنقول معتقده فتامل
قوله والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم قوم من عبدة
الاوثان منسوبة الى سومنات وتمسكوا على هذا بوجوه الاول ان كان العلم
الحاصل عقيب النظر ضروريا لما ظن خطاه لكن كثيرا ما ينكشف الامر
بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الآخر ويتسلسل الثاني
ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة
في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث

ان النفس

ان النفس لا تقدر على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى
توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة
اخرى فالحاصل في الذهن ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة
لا تنتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى على العاقل على انه يلزم
من اتمام هذه الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقيض مطلوبهم قوله والمهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان متسقة فمنتظمة لا يقع فيها
غلط دون الالهيات فانها بعيدة من الاذهان جدا فالغاية القصوى
فيها الاخذ بالاليق والاحرى بذاته تعالى وصفاته وافعاله ونقل هذا
عن ارسطو ايضا قوله متمسكين اه يلزم عليه ما لزم على دليل السمنية
فانهم قوله كما نظنك باحوال الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل
التشبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد
المحققين قدس سره قوله لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم
لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اهمالهم
لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم يدل على عسر العلم وعسر تمييز
النظر الصحيح عن الفاسد قوله لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون
المبصر في غاية القرب لا يستلزم سهولة ابصاره قوله على
عدم العلم به اي بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون العلم به قوله ولا
حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة اه قال في شرح المواقف والمعتمد
في الرد عليهم دعوى الضرورة فانا من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة منتجة للنتيجة استلزاما
ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث اه
وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا
من معلم مكابرة صريحة نعم اذا كان مع معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد
مما يصح حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى انتهى
قوله كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع اذ لا يعتد الا بما
كان ملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الاخرة ما لم يؤخذ من النبي

ألا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكن لما لم
يأخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم **قوله** قلنا كفى بصاحب الشرع
معلما وبالقرآن اماما فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام
معصوم كما هو مذهبهم **قوله** فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي
الى محدث قديم اه ابتداء الاولى ان يقال فاما ان يكون محدثه
نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزءه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه
ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم لمجموع ما سوى الله
لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور والتسلسل انما هو فيه
اقول الش بنى الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ لو كان
لمجموع هذا وفيما ذكره الاستاد اشارة الى انه يمكن اثبات
الصانع القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توقف
على ابطال الدور والتسلسل بان يقال كما ان كل واحد من المحدثات
لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما
ان يكون نفسه او جزءه او خارجا عنه والاولان باطلان فتعين
الثالث والخارج من جميع المحدثات قديم **قوله** فيكون خالقا
قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجود الصانع والجواب
ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشار اولا الى اثبات الوجوب
بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث
او هو مع الامكان شرطا او شطرا وثانيا الى اثباته بطريق
الامكان بقوله ولو جوز التأثير في القديم اه لا ينافي اثبات
الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات وجوب الوجود ايضا
فان قلت يلزم من تجويز التأثير في القديم تحصيل الحاصل قلت المحال
تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله ولو جوز

التأثير

انما نبه اشارة الى مسلكهم **قوله** والبرهان يدل على ان كون
الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجوده ومن البراهين ما نقل
قدس سره في حاشية التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب
زائدا لاحتاج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده
فيكون ممكنا واستنبط بعض المتأخرين في تعليقاته على رسالة
اثبات الواجب برهانا يدل على عينية الوجود كما يدل على ثبوت
واجب الوجود وتفصيله انه تعالى ان كان من الوجود موجودا بوجود
وهو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود وهو قائم بنفسه
فهو الواجب اما اولا فلصدق الواجب عليه اذ انفكاك الشيء
عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق عليه انه يجب له الوجود بالنظر
الى ذاته واما التعريف الآخر وهو ما تقتضي ذاته وجوده فيرجع
اليه اذ لا اقتضاء ولا تأثير كما صرحوا واما ثانيا فلما حققه
الش في تعليقاته على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية
الوجود مع قيامه بنفسه وان لم يكن فكل موجود موجود بوجود زائد
عليه فلا بد لما يجعل تلك الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته
اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا
فلا بد من ان يكون امرا آخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا
فيدور او يتسلسل وانما قال لا بد لما يجعل تلك الوجود الزائد له لان
كل ما يغاير الشيء فثبوته له لعلة تجعله وادعى الش الضرورة
في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في بحث خواص الواجب
حيث قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك
الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان
الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في كونه امرا آخر
فيحتاج الى علة وذلك لان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع
واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء
على عينية الوجود على هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب
غيره فاستناده به اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات

بالوجود على وجوده بناء على ان معتبد الوجود لابد ان يكون
موجودا كما سبق او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره
هذا واقول لو لم يكن في الوجود الوجود المتأكد الذي هو الوجوب
لم يكن موجودا اصلا اذ الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء
على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما هو بالقوة من حيث هو
كذلك معدوم واما وجودها وانه صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر
اعتباري ويتعلق بالماهيات التي هي بالقوة فهي مخلوط
بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين
في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود الا هو فلا بد ان يكون في
الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء
عن جميع اشواب القوة وهو الوجود المتأكد القائم بنفسه الذي هو
الواجب وهذا البرهان ايضا يدل على المطلبين ومن اراد
تمام تفصيل ما قررنا في اثبات عينية الوجود فعليه بتصانيف الشيخ
المحقق قوله وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا باثر معلول لذاته
ولا بتاثير الذات فيه قوله وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس
الماهية او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا
انه معروض لحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله
بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقا
بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل بحيثية حيثية لا لذاته
بخلاف الاول مع فانه بذاته كذلك قال الشيخ في تعليقاته على التجريد
ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكن ذاته
بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت هذا
فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الرئيس
واتباعه انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا الوجود

الماهية

٨٠

الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة
بناء على تقرر الماهيات في العدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا
اي متصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق
ان عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية لا ينافي
مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاشراقيون
وهو التحقيق كيف وكل ما يفرض انه اثر الفاعل من ماهية او الماهيات
فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير فيه والا لزم التسلسل فيثبت التاثير
في الذات في مرتبة فليلتزم في اول الامر ولكن هذا مذهب الشيخ
المحقق كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه واتقنها فقوله تعالى وجعل
الظلمات والنور اذ علق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور وسمعت
من بعض الافاضل ان الشيخ كان يقول ان لسان الغيب حافظ الشيرازي
اشار في بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث
قال بيت گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم ۰ گفت آن روز که
این گنبد مینا می کرد ۰ ومن قبل گنبد مینا موجود میکرد ولا گنبد
مینا را گنبد مینا می کرد واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان
انسانا مثلا لا يحتاج الى الجعل فقط وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل
عن الشيخ انه قال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاعل جعل
الانسان انسانا مثلا اذ لو لم يوجده لم يكن انسانا فمراد الشيخ
انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تاثير جديد الا بعد
وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها
موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية قوله
يكون الذات بذاته كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات
قوله مثبت الا ان يكون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب
بانه اه يعني فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين
قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهية مقيدة لوجوده
فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون
الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا معنى لكون ماهية

لها عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى
وهو بذاته منشأ لتلك الاثار ومصداق لها بخلاف الممكنات فان اثارها
يترتب على وجوداتها فذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده
لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لاقوى الاثار وهو الوجود
الواجب فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره وعند هذا تم
مقصوداته حيث قال لم يأت بمثله احد ممن سبقنا من العلماء الكرام
والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على انه ما قيل من انه لا يخفى ان الاستدلال
بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية
الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد
واعتقد تغاير المفهومين فاستدل على بطلان مقصد الخصم لاعتقاد
انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتأخرين في تعليقاته على حكمة
العين انهم فسروا الوجود بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان
النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثرة وفيها صفة اتحد اعني
يكون مبدأ لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر بالذات في اما
في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو بالاعتبار
فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجودا ومن حيث كونه
مبدأ الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تأثيره تعالى في غير ذاته
يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تأثيره في ذاته
يتحقق المؤثر في مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة
بل الذات مستقلة في التأثير فيه من غير استناده الى مبدأ والحاصل
انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هو مؤثرة
في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ
التأثير ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات من حيث انها مستندة الى شيء هذا
اقول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام
البديهي المشترك بين الواجب والممكن ولا حصة للذات بمعنى كون
الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون

ملا ميرزاجـ حه

ذاته

ذاته بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا بمعنى كون
الذات المغاير لوجوده الخاص بتأثيره فيه مبدأ لانتزاع المطلق
على ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود
المطلق لان الوجود المغاير للذات المعلول له ليس الا حصة من المطلق
وعلية الذات لها ليس الا لكونها معروضا لها فتأثير الذات من حيث
انها مستندة الى الذات فالذات مبدأ التأثير فكان نفس الوجود ولكن
يلزم على جمهور المتكلمين القول بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود
الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرته للذات ليس الا حصة من المطلق فكلما
صار الذات بذاته مبدأ لعروض حصة من المطلق صار مبدأ لانتزاع
المطلق واعلم ان الفاضل المذكور ايضا استحسن الزام العينية على
المتكلمين على ما نقل عنه بعض تلامذته حيث قال والزام العينية
على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض معاصري الاستاد
وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه
بخصوصه لكن كنت سمعت من الاستاد انه منه فاستحسنه انتهى
نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر الجليل ما ارتكابهم خلاف بديهة
العقل او الدور او التسلسل فلذا قال رحمه الله فكونه مبدأ لانتزاع هذا
المفهوم من تلك الطريق لا يتصور واما عند دقة النظر فلا يلزم عليهم شيء
لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود قوله حكمه بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قال شارح
حكمة العين وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا بل المفيد للوجود الذي
لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود
واما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها ويكون ملزومة للوجود فلم
لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا ولا يلزم عليه انسداد
باب اثبات الواجب بان يقال الماهية الممكنة ملزومة لوجودها بشرط
عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل
مؤثر موجود والحق ان تلك المقدمة بديهية ومنعها السنجي وعليها
يدور جميع براهين اثبات الواجب قوله وبهذا التقرير اي

لا يوسف القراباغي حه

بانه يكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود
الخاص الذي هو عين الذات **قوله** ينكشف كثير من الشبه المبنية
على انهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان
الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم
ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغايرا للحقيقة **قوله** واكثر المعتزلة
احترز بقيد الاكثر عن النجار كانه موافق للاستاد في هذه المسئلة **قوله**
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
هكذا في شرح المواقف **قوله** بقدرة الله اختراعا الايجاد الاختراعي
افاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة
لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وتقابله الابداعي اعني
ايجاد الايس عن الليس مطلقا ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو
جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات
الشئ فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشئ الاول وفي الحقيقة تأثير في بعض
اوصافه اعني كونه شيئا آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد **قوله**
على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل اي على طريق التأثير بجواز اجتماع
المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم
عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الآخر
كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان توارد المستقلين فلو اراد
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فيكون قريبا من الحق كما في شرح
المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد
عليه ان الزيادة والنقصان لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سيذكره
الش في كتب التوحيد **قوله** وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية
الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله بعينها كما في لطم اليتيم تأديبا
وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيرها وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيرها كذا في شرح المواقف **قوله**

فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة
العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك
الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاشياء
بقدرة العبد استقلالا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب
يكون عين ما ذهب اليه حجة الاسلام وان اريد به التأثير والمعاونة يرد عليه
ما يرد على المعتزلة او الاستاد قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب
في اصل الفعل ايضا وهذا الكسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد
بالمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية تأمل **قوله** ثم هما يوجبان
وجود المقدور هذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح المواقف من ان
افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا بلا ايجاب بل بالاختيار
على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا امر لازم لمذهبهم حيث
اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل
ولا اختيار في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع الموانع
وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال المشهور
كما ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجئ ويرد على ظاهر قول المعتزلة
مع قطع النظر عما يلزمه انه لو كان العبد فاعلا مختارا للفعل لا فعال
باختياره فيكون تاركا له والله لا يرضى به بل يريد الفعل فانه فعل
لزم ان لا يكون العبد فاعلا او تركه لزم عجزه تعالى فكيف يكون
العبد فاعلا مختارا انما عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف
والحق ان ايجاب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو يحققه كما
في افعاله تعالى وعلى هذا المدور ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله
اختيارا تاما والاشاعرة من ان له جزء اختياري فيها الا ان شيئا
منهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال الاختيارية
للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى الشئ ولعل هذا هو مراده قدس سره
بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله يوجب للعبد قدرة
وارادة لا يصح على ظاهر مذهب الحكماء بدون التكليف بل يصح على تحقيقه
وقوله ثم هما يوجبان وجود المقدور على عكس الاول فلذا نبه الش

فيلزم ان ينتفي اختيار العبد بلا اختيار
ضرورة ان مبادي الفعل اضطراري ايضا تأمل
مح

على الثاني فافهم **قوله** فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للوجود
كلها فيكون هو الموصل لوجود مقدور العبد لا قدرة العبد وارادته
فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد
وبين ما نقله العلامة الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال
ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة على سبيل
الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا
قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع فاتت فتامل ثم الفرق
بين مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد على مذهب الاشعري
من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية
وعلى مذهب الامام يكون بينها ملازمة عقلية مع توقف كمذهب
الفلاسفة او بدونه كمذهب الامام الرازي في النتيجة والنظر كما
وجهه انه فيما سبق **قوله** فاين المفر في بعض الحواشي
نقل عن ابن كمونة وامام المتقين على بن ابي طالب رضه انه قال بعده
ففروا الى الله وليس هذا اعتراضا على افلاطون بل اظهار مرامه
من كلامه **بيت** بيش كه برآورم ز دستت فرياد هم پيش
تو از دست تو مى خواهم داد وهو كلام من التوحيد والتسليم
والرضا **قوله** بل ما هو اعم منه ومن الكسب اى بل يستلزم القدرة
شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب ان قدرة العبد يصح معها
الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح معها ذلك اذ لولا
قدرة الله تعالى لوجد بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة الله
كان قدرة العبد مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل
من غير تاثير هي الكسب الذي اثبته الاشعري **قوله** واما عدم استحقاق
الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري فانهما كسائر
العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال
لم لا يصح السؤال بانه لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار
ولو لم يخلقها ابتداء او عقيب مس الماء كذلك لا يصح السؤال
بانه لم عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم — لم يفعلهما

البداء

[illegible]

٨٢

ابتداء او لم يعكسهما كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم
التوجه دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب وانما يتوجه
في مذهب الجبري المنافي لهما فالثواب والعقاب بسببه وذلك
لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة
المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان
جاز عنده على ما ذكره المحشي في رسالة الجديدة في اثبات الواجب
وصفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة
ايضا لا يدفع السؤال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا
بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه
صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار سبب حدوث
الشوق الكامل الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة
المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منافية الى اسبابها بالضرورة
العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد الفعل
بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او
بقدرة الله تعالى فالشبهة لا تندفع بهذا التقرير الذي هو غير المعتزلة
اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره المحشي
في رسالته في خلق الاعمال ان الممكنات لما لم يكن في انفسها
موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب فليس لنا عليه حق
حتى ننسب الظلم اليه في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وليس مثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما — مثاله
من غير جريمة وينعم على الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد
ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان لله تعالى
في استفادة الوجود منه تعالى فلا حق للمالك على العبد الا ما عينه الله
له وقال في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف
الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس يتعلق لقدرة العبد واما
ما هو متعلق قدرة العبد وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع

[illegible]

وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله حق حتى يتوهم ظلم بل هو
الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن اراد والشقاوة
لمن شاء من غير سابقية استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء
الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابن الديلمي رض انه قال اتيت الى
ابي بن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء فحدثني لعل الله تعالى
يذهبه عن قلبي فقال لو ان الله عذب اهل سمواته واهل ارضه
عذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو
انفقت مثل احد ذهبا في سبيل الله لن يتقبل منك حتى تؤمن
بالله وبالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك
لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان فحدثني بمثل ذلك
ثم اتيت عبد الله بن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن
ثابت فحدثني عن رسول الله صلعم مثل ذلك وفي الحديث دلالة
ايضا على ان المعتزلي لا اثاب باعماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين
بن حجر في شرحه على المشكاة **تذنيب** الاحتجاج بالقدر حين
ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى على من تتبع
الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج
آدم على موسى عم على ما بينه صلعم في حديث اخرجه مسلم في صحيحه
عن ابي هريرة رض ان اردت تفصيله فارجع الى شرح المشكاة واعلم
ان من تتبع الصحاح وساير السنن في باب القضا والقدر
يظهر عليه مذهب الاشعري في هذه المسئلة ظهورا لا شبهة فيه
والله هو الموفق لما هو خير وكمال **قوله** خطابي للاشعري فان اولوية
كون الشيء منفردا محل تامل فانه اثبت بالدلائل المذكورة لا اثبات
التوحيد كان تلك الدلائل كافية ولا احتياج الى هذا **قوله** ولذلك
قيل قائله سيد المحققين قدس سره في شرحه على المواقف **قوله** وعلى الاول
يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم خلاف ما تقرر

عندهم كون

عندهم من كون المعلول الاول العقل الاول **قوله** كما بيّنوه
في موضعه قالوا لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان
لا من واحد حقيقيا بل مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه
فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا وان خرجا او خرج احدهما لزم
التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير
الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمفروض خلافه فيكون
الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينتقل الكلام الى مصدرية المصدرية
حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بالحل اما الاول فتقريره
انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
وهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا
وينتقل الكلام الى مصدريته لها فيلزم التسلسل او نقول كان الصادر
عنه شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته
لذلك لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد
العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المؤثر
وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح الجديد للتجريد
وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراضات
الواردة عليها فعليك بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين
اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد
الا شيء واحد وهو حكم واضح لا يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر
عنه شيئان من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس
فاذن صدرا عنه من حيثيتين وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه
بهمنيار فقال معقول انه يلزم ب غير معقول انه يلزم عنه أ وجود
حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه أ فاذا حيث يلزم
عنه أ ليس هو حيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه شيئان فليس
من حيث الذي يلزم عنه أ انتهى كلامه ثم قال الشارح ويلوح من هذا انه يجوز

عندهم ان يصدر من الواحد من واحد من جهتين او جهات وان يكن
الشروط والآلات والقوابل متعددة ولعل هذا اى تعدد
القوابل والشرايط آخذ عنه ثم تأخروه هذا ويمكن توجيه
مذهبهم بهذا فى استحالة كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا
على ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين قدس سره
فى تعليقاته على شرحه وقال لا يلتبس على من له ادنى تعقل
ان مفهوم صدور أ مثلا عن المبدا غير مفهوم صدور ب عنه
فاذا صدر عنه أ معا فان اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا
له مع اعتبار المفهوم الثانى ولا يمكن ان يناقش فى ذلك عاقل
فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا للنزاع الواقع بين العقلاء
وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة مبداء لترتب الموجودات على ما
هو مذهبهم من صدور العقل الاول من مبداء المبادى تعالى فقط
ثم ما بعده بتوسطه وعلى ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بل الجواز
ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد الجهات هذا قوله وايضا
لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على المتامل
قوله وقد بين فى موضعه استحالته قالوا فى بيان استحالته
ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان
كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد فى ذاته
من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا
او احدهما فى ذاته لزم التركب وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل
لان الخارج يكون اثرا للذات فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا
فيلزم التسلسل والجواب ان هذه الاعتبارات العقلية فلا يحتاج
الى الموجد وايضا لا يمتنع التسلسل فى الامور الاعتبارية ولا يخفى
انه يمكن توجيه هذا المذهب الاول بمثل ما وجه به شارح
حكمة العين مذهبهم فى المطلب الاول ويرد عليه ايضا ما يرد
هناك فافهم **قوله** قول متناقض فى نفسه ومناقض لقواعدهم
اه اما الاول فلان الصفتية يستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم

مذهب ابى حنيفة ثم

فيه

فيه واما الثانى فلما ذكره الشارح بقوله لان الصفات لما كانت قديمة
وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة اه فللقدم دخل فيه ايضا فانهم
قوله مخالف لما اتفق عليه العقلاء فانهم متفقون على تنزهه
من جميع سمات النقص والاحتياج فى الصفات نقص تعالى عن ذلك
وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير فى الصفات يلزم قدم ذلك الغير
بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزائه محدث
واعلم ان الاستغناء فى الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما فى صفات الافعال وكمالاته الاسمائية فثابت عند الاشعرى
حيث ينفى الوسائط مطلقا وان اثبت ملازمة بين بعض الاشياء
لكنها عارية عن التوقف كما مر تحقيقه فالمراد من الصفات هاهنا
صفات الذات كما لا يخفى **قوله** لاتصافه بسلوب واضافات
متكثرة فح يكون الذات بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة
او سلب فاعلا الا ان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب
فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة او
السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموجودة
فى الخارج لكن يلزم ان يكون شئ واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع
المتنافيين فلا فائدة فى اعتبار السلوب والاضافات فى دفع
فساد كون الشئ فاعلا وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة
عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد
صدور الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات
محضة وكذا عدل المحقق الطوسى عما ذكره الحكماء فى كيفية صدور
صدور العالم عن المبدا الاول الى ما هو تحقيقه ولو قيل ان الذات
مع اعتبار غيره مع اعتبار آخر والاعتبار جاز ان يكون لها دخل فى علية
الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال الاعتبار لها دخل فى فاعلية
الذات لشئ وقابليته له فباعتبار يكون ذلك الشئ واجبا بالنسبة
اليه وباخر يكون ممكنا بالنظر اليه فتامل واعلم ان الشارح رد فى بعض
تصانيفه اتصاف الواجب تعالى فى مرتبة الصدور بالمعلول الاول بشئ

من السلوب والاضافات وان كان متصفا بها بعد ما صدر بان
السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف بمعنى ان الغير لها
دخل في السلوب والاضافات فلو كان لها دخل في الغير لزم الدور
واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان الواجب لم يكن متصفا
بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول فان قلت سلب الشيء
لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى في اي مرتبة يصدق عليه سلب
جميع ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول السلب المحض
وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل بمعنى
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني
ان يعتبر له نحو تحقق ليتم العلة وكونه بهذا الاعتبار نحوا من الوجود ولا
يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته
على شرح التجريد **قوله** وانت تعلم ان هذا ينافي الى القول
بكونه تعالى موجبا لها والا يلزم الدور او التسلسل فلا يتصور صدورها
بالاختيار وهذا هو الوجه دون ما قال ان الصفات لو كانت
مسبوقة بالقصد والاختيار فهي حادث اذ هو تم كما ذكره الآمدي
قوله فلا يعقل تخصيص القاعدة اي بدركها خاصة غير شاملة
فلا يلزم المنافات بين اول الكلام وآخره هكذا ينبغي ان يفهم على ما
قرره بعض الفضلاء وليس هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول العلة له
ومنع كون تخصيص العقل ايانا محذورا كما توهم فان التخصيص
بعد الشمول انما هو سياق اهل العربية في قواعدهم **قوله** فكذا
في الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدا وغائبا
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في
الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك
وشرط صدق المشتق في واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه
فيمن غاب عنا **قوله** قياس مع الفارق لجواز كون خصوصية
الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وعلى التقدير
لا يثبت بينهما علة مشتركة **قوله** وفي الغائب بخلاف ذلك

هو مولانا احمد الجلبي

كله

كله بمعنى ان قدرته لا تزول ولا تزداد ولا تنقص ومؤثرة فان قلت
لا يصلح خروج الشمس بالآخر للمعتزلة بناء على انهم قائلون بتاثير قدرة
العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده وان لم يكن
مسلما عنده الناقض متعارف فانهم **قوله** وان اوهم كلام اهل
العربية ذلك فانهم فسروا اسم الفاعل بما يدل على من قام به المشتق
منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما يتحقق لو نسب
كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس على الماء مستندا الى نسبة
اسماء الى الشمس بتسخينه بسبب مقابلتها **قوله** بان نفي العينية
بديهية ولا احتياج الى دليل نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء
لبداهتها فانهم **قوله** اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير النفي من نوعه
اراد بالمنفي المستثنى بلفظ غير اذ نفي عنه الحكم السابق السلبي و
حاصل المعنى انه ليس لنفي الكون في الدار عمالم بنفيه كلمة غير الحكم السلبي
عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي ونظائره احد زيد وصفاته ليس من
نوع زيد لكن نريد ان كل واحد من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال
ومغايرها فيلزم ان ينتفي الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد
من آحاد عشرة رجال مغايرا للكل واحد وان كان مغايرا للكل ويحتمل ان يكون
المراد من المنفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير ويعني
ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيها **قوله**
من انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لما تقرر عندهم من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه **قوله** ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان
جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة
وخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم
بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدم اما
ولا عدم ووجود وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة
وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره **قوله**
ليسا موجودين عند المتكلمين ومادة النقض لا بد وان يكون

محققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود
قديم سوى الله في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية
كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله لانه ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
غير مسلم تفصيله يتكلم عليها في حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل
لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث
كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب
وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط حادث
امتناع زواله لجواز ان يكون شروطها بعدم حادث ما فاذا وجد ذلك
الحادث فقد زال شرطه فيزول وهذا الجواز هو الذي اسند
المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا اه قوله لا يجد
مصاحبتهما دائما كما في الجسمين المفروضين فانهما بالسكون مصاحبة
لوجوب احدهما مع الاخر فربما يترتب عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم
اذا لم يكن الدوام مستندا الى الضرورة واما اذا كان مستندا اليها
فلا تامل قوله ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور
بين الجمهور والمفهوم من كلام الآمدي ان الانفكاك من طرف واحد
كاف فانه قال موجودان يجوز الانفكاك بينهما من وجه كما هو شرح
المواقف قوله فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف
متغايرين فينتقض التعريف طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا
النقض يرد على الآمدي ايضا قوله جواز الانفكاك في الطرفين
ولو في التعقل ويدل عليه قول بعض الفضلاء انما قلنا يجوز التعقل
بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون
تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في الجزم بوجود الباري
بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان قوله بان يتعقل
وجود كل منهما اي في الخارج اذ المعتبر الانفكاك في الوجود الخارجي
لكن في نظر العقل قوله قال الاستاد قدس سره في شرحه للمواقف
هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع

هذا القيد

ومع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما
او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول غرضه قدس سره من هذا الكلام
رد الجواب بمنع الاعتراض المقرر على التعريف المختار عند الاشاعرة للغيرية
التعريف المشهور لدفع الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين ثم
لا يخفى انه مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحيزين في حيز
وان كان لكل منهما حيز خاص حتى لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل انه ترك قيد
العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله المفهوم المردد بين العدم
والحيز بالحيز تخصيصه ليس قيدا وكذا العدم يدل عليه ما قال سابقا ولذلك
عبر بلفظ عدم ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا بدل قيد العدم واراد بالمفهوم
المردد بدله فمراده قدس سره من كلامه هنا انه اذا لم يكن في التعريف
هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم كما نقل عن الاشعري ويكون الايراد
المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد
فلا يكون الجواب المذكور صحيحا ومحصل اعتراض الشارح عليه قدس سره
بقوله قلت اه عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين اذا
تلخص هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى اه ان الانفكاك في الحيز معناه
عدم كون احدهما متحيزا وكون الاخر متحيزا واما اذا كان
كلاهما متحيزا فلا انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما عرفت
فلو فرض كون الواجب متحيزا مع العالم فلتحيز بحيز آخر يكون
بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن احدهما متحيزا اصلا فان
قلت كلامه قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في التحيز هو هذا
لا ما اراده المعترض فانه خلاف التحقيق ولذا لم يرض الشارح المحقق
لادخال الجسمين القديمين في التعريف بالتغيير حيث قال قلت
النقض غير وارد اه قلت ان ما ذكره بقوله قلت اه لا ينافي ما
اراده المعترض من الانفكاك في الحيز بل هو دفع الانتقاض المذكور على
تعريف الاشعري بدون التغيير ايضا كما لا يخفى على المتأمل قوله
ثم يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب عنه بان المراد الجواز

نظرا الى بديهة العقل وتخلف الصفة بدون الموصوف يبطل
قوله والجزء والكل فيه ان انعدام الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن
تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه
قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولا يرد عليه النقض بوجه
الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج
الى التغيير كما لا يخفى قوله تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة
التحقيقية ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين
الاشارة الى الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة فان الاشارة
التحقيقية الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة التقديرية
الى الآخر وهي الهيولى بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة
كما بين في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيهما فيتحد فيهما في الاشارة
التحقيقية واما الاتحاد في الاشارة التقديرية فكما في الاعراض
المجردات فانها على تقدير ان يكون مشارا اليها يتحد مع اعراضها
في الاشارة قوله وخلوه عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى
في الازل لانها يتصف هو تعالى به انما هو صفة كمال فلو كان
حادثا لزم ان لا يكون متصفا به قبل حدوثه وذلك نقص عليه تعالى
وسيجيء تفصيل هذا الدليل لنفي قيام الحوادث بذاته تعالى في كلام
الشه قوله باثبات ثلثة من القدماء وهي الاقانيم الثلثة
قالوا ان الله جوهر وله اقانيم ثلثة اي الوجود والحيوة والعلم
وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم
العلم انتقل الى عيسى ومن ههنا يظهر الاستقلال قوله الا سمعا
فلقوله عالم الغيب والشهادة فان مثل هذا الدليل لا يدل
الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره بعد
قوله بجميع المعلومات اعني كلية وجزئية مثلا لما دل هذا
على عموم علمه جميع المغيبات والشهادة دل على التفصيل الذي

سيذكره

سيذكره الشه اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي
بان ضرب التشخص يخرج علم علمه هو المشهور وان خالفه المحقق الشه
على ما سيجيء ولا يخفى ان التشخص احد الادلة المذكورة على انه يمكن
ان يكون الاستدلال على ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت
بتفريع هذه المسئلة على التي قبلها ولم يتعرض له الشه لظهوره قوله
ولا يرد ان الحيوانات اه هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل
وتخلف المدعى والجواب الاول منع لجريان الدليل بناء على ما هو
الحق من قاعدة الاشعري وهو انه لا مؤثر في الوجود الا هو والثاني
منع لتخلف المدعى بجواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها
العجيبة المتقنة بناء على ان لهم الحواس الظاهرة والباطنة ايضا
فيحصل لهم ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل
ادراك الحواس ايضا على ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للعضد
على انه ذهب الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات
ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات لجريان بعض دلائل التجرد
فيها كما نقله الشه في شرحه على الهياكل قوله فلما سيجيء من
دلالة دلائل الافعال المتقنة عليه فان تلك الافعال المتقنة
لا تدل الا على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي والكلي بل دون غيرها
ودعوى جميع اتقان افعاله لا يمكن كما توهم مثلث هذه الامور
محال الشبهة في نحتها فان جميع افعاله لا تخلو عن الاتقان اذ كل
منها متضمن للمصلحة وان كان بالنظر الى الجميع وترتيبه قيل بان
شيء جزئي الا وهو متضمن خيرا كليا وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة
فهو متقن وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر بيت
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ٭ آفرین بر نظر پاک خطا
پوشش باد ٭ فقد اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا
البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح فان الخطاء والصواب
في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال على المصلحة وعدم الاشتمال
عليها على ما ذكره الشه في شرحه على هذا البيت ثم ان اثبات العقائد

في هذا الكتاب انما هو على قواعد اهل السنة والجماعة فلا بد
ان يعجز الافعال لبني له تعالى على قاعدة الاعتزال فثبت بما ذكرنا
دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تعالى بجميع ما هو غيره بالتفصيل
الذي ذكره آه اذ لا يخفى ان الفاعل المتقن يعلم فعله علما تاما
كاملا فان قلت لا يحتاج الى دعوى اتقان جميع الافعال
فان الايات السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة
والتشريحية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقائق
الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث
لا يمكن ان لا يحيط بذات مصنوعاته قلت فعلى هذا يكون
الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وفي تفريع المصنف هذه المسئلة
وما بعدها على المعرفة المجمع عليها اشارة الى التوسل الا ان الشيخ
اظهر بما خفي واخفى ما ظهر فتدبر قوله هذا ما وافق اه اي
استلزام علم الشيء بالشيء علم الاول لذاته قوله هذا هو النهج
الملائم لهذا المقام اي اثبات علمه تعالى بالممكنات بدلالة دلائل الافعال
المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملائم
لهذا المقام دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل
ما ذكروه ان مدار العاقلية والمعقولية والمدركية والمدركية لو انبث
النفس بحدوده في الحيوانات لتنبه على التجرد وقد انبث كونه تعالى في اعلى
مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته فكان عاقلا وعقلا ومعقولا
وكان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه
والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالما
بجميع المعلولات وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكروها لهذا النهج
فارجع الى الرسالة الجديدة في اثبات الواجب وصفاته العليا
قوله حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال

قال

في شرح الاشارات اه قال الشيخ في الاشارات الواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب ان يكون
علمه على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فالعلامة الطوسي
لما حمل الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض عليه بما نقله الشارح
ههنا عنه واما لو حمل كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات فلا يرد
عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام وحاصله ان
الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى كل في وقته
ليس في علمه كان وكائن وسيكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات
هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون
كذلك لو كان زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا فان
قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون
بالآلات الجسمانية قلت لم بل انما هو بالنسبة الينا لا بالنسبة
الى الواجب عز اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع
بهذا التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما
يرد على فهمه لا على ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا
ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يتسرع فيه الاوهام اقول
ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره
واعتباراته وشئوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا يثبت
المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار وان الاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود وانها الآن كما كان كما ذهب اليه الصوفية
القائلون بوحدة الوجود وذكره الشارح في زوراته والافيد على هذا
التحقيق ما لا يخفى كما علم مما سبق ولا يخفى ان القول المذكور طور
وراء طور العقل والشيخ بصدد المطالب الالهية على اطوار
اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم وان بين علوم الصوفية
ايضا في النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين

فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي
لما ذكرنا **قوله** تخصيص لذلك الامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور
اي يجعل الحكم الكلي خاصا بان يقال ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول
فيما عدا الواجب والجزئي المتغير فان هذا الحكم لا يجري فيهما ولو كان
الاول علة والثاني معلولا اذ يعارضه ان الواجب لا يكون محلا
للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بناء على ان العلم
يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه واما مطابقة
امر واحد لامور مختلفة واحترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات
لكن المشكلات الغير المتغيرة ايضا غير مدركة بوجه جزئي لما علم انهم
من توقف ادراكها على الالات الجسمانية والجواب عن المتكلمين ان
اما اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة وعلى التقديرين لا يلزم
التغير لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية واحتياجه الى الالات الجسمانية
ثم كلامه **قوله** فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب وهو علمه
بجميع معلوماته مع عدم علمه بالجزئيات انما دية على الوجه الجزئي بل على الوجه
الكلي المنحصر فيها في الخارج من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب اه ولا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون
احساسه مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الالات
الجسمانية يثبت ذلك المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل
هذا الى المطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات ويوخذ من كون العلم
بالعلة موجبا للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالماديات بالوجه
الجزئي ويوخذ من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم
ح تخصيص القاعدة بامر معارض في بعض الصور كما عرفت **قوله**
تلك خلاصة مذهب الفلاسفة اه تحقيق لمذهبهم بحيث يندفع تشنيع
الطوائف عليهم **قوله** فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان

للعلم

للعلم وربما يوصف بها المعلوم باعتبار العلم أقول كأنه اخذ
هذا التحقيق من تقسيمهم المعاني الى الكلي والجزئي وقد فسروها
بالصورة العقلية وهي العلوم وهذا انما يتم على القول بان
الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء على ما هو التحقيق واما
على مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف الصورة بالكلية
لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وتلك الصورة العقلية عين
الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان الماهية
لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة
بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك
الحملي من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم
دون المعلوم فان تلك الصورة العقلية حالة في نفس
شخصية جزئية فلا يكون كلية وتلك الصورة من حيث انه
حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث
مطابقتها الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في الخارج فان
تشخصت بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت بتشخص عمرو
كانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعلول في النفس
من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه
مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم
واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد
اشخاص العلوم والتصورات ومحصوله ما ذكره في تعليقاته
على شرح التجريد وهو كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا
ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن
حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية
ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تنافي بين هذين
الامرين هذا وانما لم يثبت كون الكلية والجزئية من صفات العلم
بكونهما من المعقولات الثانية لانه يستلزم كونهما من صفات العلوم

فان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم
وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات
الثانية حتى يكون موصوفا بها الماهية مع قيد الوجود الذهني وان
اوهمه كلام الشارح الجديد للتجريد بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون
الوجود الذهني مناط العروض على ما فصله الشارح في تعليقاته على الشرح
الجديد ولا شك ان الماهية عين الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز
عنه في تصور الذهن فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي
انه على ما ذكره الشارح الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون
الكلية والجزئية صفتان للمعلوم وان كان الحصول باعتبارات الاشياء
لكنه نفي نفرد به **قوله** بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان
التشخص متشخص لا بنوع له اه المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد
على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس
فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص وكما
يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية
كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا متميزا عن المشاركات النوعية
وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته اذ هو متشخص لا بنوع
له والا يلزم الدور او التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص
مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية
التي هي بعض ما هو داخل في ذواتها وكون هذا الامر موجودا في الخارج
ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون
وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه الآخرون ثم ان هذا الامر لما كان
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم به الا للمبادي العالية
وبهذا هو منشاء التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك

علوا كبيرا

علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا
في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى
اذ لو جعل الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يرد عليهم
ذلك سواء جعل التشخص داخلا او خارجا فالصحيح في الحمل ليس الا
جعلهما صفتا المعلوم كما لا يخفى قلت جعلهما صفتا المعلوم
او العلم دائر على دخول التشخص وخروجه فانه على ما اختاره
الاوايل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي اي النحو الاضافي
الاعتباري وعدم امر في المتشخص وراء ما في الحقيقة النوعية
لا يكون الاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا الا
بنحو الادراك فان الانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة
محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان
يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك التعقلي
كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع
عن الشركة اي نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي يتلايم
يلايم هذا المذهب ولا حاجة الى تاويل بان المراد ان نفسه مانع من الشركة
من حيث انه متصور اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايره حتى عن كونه متصورا
فقط من هذا نشأ فيه ما اشتهر من المتأخرين للتشنيع على الحكماء
وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فافهم والحق ما ذهب اليه الاوايل وهو المفهوم من ظاهر عبارة
التجريد وان حملها الشارح الجديد على جعل التشخص جزءا للمتشخص غير
موجود في الخارج **قوله** وح فالتشخص اي حين ما كان التشخص
داخلا وفيه انه وان قيل بدخول التشخص في كونه متشخصا بلا نوع الكلام
الا ان يقال على تقدير دخوله يكون موجودا في الخارج فلو كان له نوع لزم
التسلسل في الامور الخارجية بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات
فالتسلسل اللازم على تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فيتسلسل

قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية
حتى يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل لو خولطت الماهيات الكلية
لكن يلزم الدور والتسلسل على هذا التقدير كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما
اذا كان نحو الوجود الخاص فانه امتيازه عن غيره بذاته فان قلت
انه حصة من حصص مطلق فتلك مغايرة لحصة المطلق وكذا بعض
الحصص مع بعض اعتباري محض فكيف لا يقال ان الوجود امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او التسلسل او تعدد الواجب
بناء على ان معنى وجوب الوجود عندهم عينية الوجود ولا شك
ان الامر الاعتباري لا يتميز الشئ تميزا خارجيا لانا نقول التشخص ما به
يحكم العقل بامتياز الاشياء بعضها عن بعض ولا شك ان العقل
اذا لاحظ ماهية موجودة بوجود خاص يقتضيه استعداد مخصوص
يحكم بامتيازها عن موجودة بوجود آخر يقتضيه استعداد آخر فان قلت
العقل لا ينتزع الوجود من الماهية الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود
مشخصا قلت هو كذلك في الوجود المطلق واما الحصص فينتزعها
العقل من الماهية فيحكم بكونها متشخصة ثم يحكم عليها بالمطلق المشترك بين
الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على الحكم بالمقيد قلت من حيث
هو مقيد لا مطلق هذا واعلم ان التشخص وان كان عين الوجود الا
انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل كذلك
التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق من كلام الفارابي
ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو الوجود
الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه
كما ان بالوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي
يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره انتهى قوله فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به فيمتاز به عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع

متشخصا

متشخصا بل بمعنى انه كما ان بالوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا
فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي
وغيره انتهى قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان
هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز به
عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا على ما
سبق نقله قوله وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة اي عنوان
التشخص وليست بمشخصة ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض
العارضة بنقطة ملتقية من الشمعة كان شخصها باقيا بالاول
جوهريا وبما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصات
العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كان العرض مشخصا
ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على التجريد الحقيقة
النوعية اذا كانت مجردة غير متعلقة الوجود بشئ آخر لم يتصور
تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية فيتكثر في الافراد بحسب
ما يقتضيه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة
للحقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الانسانية
مثلا تحصل في كل مركب من تلك الحصص مقارنة لاعراض مخصوصة بسبب
استعداد كل منها لصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض
خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها التشخص بمعنى انها عنوان
التشخص وعلامته انتهى وينبغي ان يعلم انه كثيرا ما يسمى التشخص
مشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل المشخص في الحقيقة هو
فلا منافاة بين ما ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد من قوله بل
المشخص هو نحو وجوده الخاص وبين ما قاله الفارابي من ان التشخص
هو الوجود الخاص قوله والعوارض من موصوفات كلها اما ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات دفع
لما ذكره من ان التشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح
التجريد وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم

فانهم حصروا الممكنات في المقولات التي تشخص لا نوع له لا يطابق
اصول العشرة حتى قال في التعليم الاول لا استطيع ان اذكر ذاكرا
شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة
نوعية انتهى وفيه نظر اذ المراد من القول المنقول ان كل ما ذكره ذاكر
يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما ذكره ذاكر لا بد ان يكون
واحدا منها حقيقة والا لزم حصرها للفصول وهو باطل واذا كان
المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة
نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يدل بعينه
في انه خارج من التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص عين
جنس المتشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع التشخص وجودا ومعقولات
متباينة كما ذكره بعض المحققين في تعليقاته على حاشية التجريد
ومن هذا ظهر سر ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير
الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة
نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها بكنهها ولو لم يلزم
خروج بعض المخلوقات عن علمه بناء على ان الكلية صفة الادراك
وهل هذا الا نقص يجب تنزيهه تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد
من العقلاء الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت علمه كلي فضلا
عن هؤلاء فتأمل فيه حتى تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم
في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار
في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لو عرى عن اعتبار حصوله
في العقل وكونه موجودا ظليا لاتحد مع الوجود العيني المعلوم
فالاعتبار داخل في ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة ام
معلوم كما يفهم من ظاهر كلام الشيخ في الاشارات حيث قال السماء
المعقول ليس السماء الموجود وبهذا يندفع لزوم اتحاد التصور و
التصديق عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتأخرين
من المحققين في تعليقاته على حاشية المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يرتفع
عن الحكماء بجعل الكلية والجزئية صفتا العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما

بالذات

بالذات قوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي اي الارادة
الكلية والشعور الكلي لا ينبعث عنه الشعور الجزئي والارادة
الجزئية وصدور الجزئي يتوقف على الاخيرين بناء على ان نسبة
الكلي الى جميع جزئياته على السوية قوله قد صرح بعضهم اه قال
في تعليقاته على شرح التجريد صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول
الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن
رأي كلي وحينئذ يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي
مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار بحسب الذات بان يمتنع
لذاته فرد آخر مطابق الماهية او البداهة لان الكلام قبل تحققه
فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح بلا مرجح
فالشمس مثال فرضي على تقدير القول بامكان الشمس الجزئي وحقيقي
على تقدير القول بامتناعها لكن يظهر من توفيق الشيخ ان الانحصار
في الواقع وان امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتأمل قوله
ولكن يبقى انه يمكن في الفلك اه وتمامه قيل في الجواب من ان
النفوس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها
امر غير قار يستحيل ان ينتفي امر غير قار والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة لا يدفع ذلك بل هو قبيل آخر كذا في تعليقاته على
شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار في الاول هو الارادة الجزئية
للحركة الجزئية وعدم كون الارادة قارا لعدم قرار مرادها وفي الثاني
الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع اجزاؤها في الوجود
لا ان لا يجتمع اجزاؤها في الوهم مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال
ولا شك في عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزاؤها انما تحدث
في الخيال متعاقبة والمطلوب دفع الاحتياج الى الارادة الجزئية
يحصل بهذا القدر ضرورة ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا
المعنى لا بد ان تشتمل على امر غير قار هذا ولقائل ان يقول لا نم
كون الارادة الكلية مطلقا قارا فانه كما يجوز حدوث ارادة
جزئية غير قارة الاجزاء في الوهم كذلك يجوز حدوث ارادة كلية

كذلك فنائل قوله والعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات
فيكون علماً حضورياً قوله وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
اختلفت الاقوال في تمثل الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان
المراد انه لابد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي قابل للتغيرات
وسواء اراد من الوجود المجرد الازلي الذي نقل عن افلاطون حيث قال
كبار الحكماء والفلاسفة انه اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية
وجوداً مجرداً ازلياً وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى بعض
اشتغالاتهم وبه يشعر كلام الشيخ في الالهيات الشفاء حيث
قال شوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في
شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس و
انسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما
وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى
العقل اذ كان المعقول امراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط مفرطان في هذا الرأي ويقولان
ان للانسانية معنى واحداً موجوداً تشترك فيه الاشخاص ويبقى
مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن
المعنى المعقول المفارق قال الامام في الملخص في البحث الاحدى
والعشرين في المثل المنقولة عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعية
من شخص باق ازلي ابدي ولكن قد نظرنا هذا القول في باب
الموجود كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود
هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء هذا الانسان موجود و
الانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض
فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركاً فيه بين الاشخاص ذوات العوارض
المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص
المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض ونقل عن الامام

الرازي

الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب
عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون وزعم بعضهم ان المثل الافلاطونية
عبارة عن الصورة المعلقة لا في مكان الثابتة في عالم الاشباح
المتوسطة بين عالم العقل والحس لانه اكثر تجرداً من الحس واقل
تجرداً من العقل فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض الجبروت
الالهية وعالم الانوار والعقول وعالم المثال والخيال وعالم الحس
والشهادة ومظاهر تلك الصورة قد يكون المرايا وساير الاجسام
الصقالية وقد يكون الخيال وغيرها من القوى الجسمانية وتلك
الصورة موجودة قائمة بنفسها والا لاختلف رؤية شيء
باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في جسم لا تختلف
بذلك وليست ثابتة في الهواء ايضاً لانا قد نرى في المرآة شيئاً
اعظم من الهواء كالسماء والقول بالاشعة باطل على ما قرر في موضعه
وذهب صاحب الاشراق الى ان ما قال افلاطون اشارة الى ان لكل
نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية و
مركباتها رباً هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو
المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة
لا شعور لها والا لكان لنا شعور بها بجميع هذه الافعال فالارباب
والى تلك الارباب اشار من ان لكل شيء ملكاً حتى قال ان كل قطرة
من قطرات ينزل معها ملك وقال اتاني ملك الجبال وملك البحار
وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال
جميع الحكماء الالهيين من حكماء الفرس وغيرهم كهرمس وفيثاغورس من
افلاطون وامثالهم متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها
وحكي عن افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات
البدنية وشاهدها وقال ايضاً اذا اعتبر رصد شخص او اشخاص
معدودة كبطليموس وابرخس ومن قبلهما في امر الارصاد
الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى يتبعهم من

من تلامذتهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوها في ارصادهم
الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناظر الى
هذا قال الشيخ صدر الدين القنوي في تفسير الفاتحة ما ثم صورة
الا ولها روح وهذا اول ما نقل عن صدر الرسالة وخاتم النبوة
انه قال حين قال واحد من الصحابة قائما من الركوع سمع الله لمن
حمده اه بضع وثلثون من الملائكة يبتدرونها ثم المثال وان
كثر استعمالها في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم
الا انه يستعمل في الارباب ايضا اذ كما ان الصنم مثال للرب
في عالم الحس فكذلك ربه مثاله في عالم العقل فالاصنام لو لم توجد
في عالم الحس لم توجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا
ذكره شارح حكمة العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال
الثلثة **قوله** وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك حيث
قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض
له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة
الاشياء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم
قيوميته اي كونه بريئا من جميع انحاء التعلق بالغير والضعف
وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى وما يعروها والمواد
العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حالا زائدة عن
المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا
او موهوما وهو معقول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته حال من ضميره
وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره على ما ذكره المحقق الطوسي
في شرحه للاشارات ان الاول لما عقل ذاته بذاته وعقله للكثرة
لازم معلول له فتصور الكثرة الخ اي معقولاته هي معلولاته مترتبة

سترتب

سترتب معلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها وتكثر اللوازم والمعلول لا يوجب
في وحدة عليتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة
في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد القائم بنفسه بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره وتحصيل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه انتهى **قوله** وبتصور في حقيقة ذاته
صورها هذا صريح في عدم قيام صورها بذاته تعالى **قوله** وهو اولى
اه اي تعقل الاشياء دفعة من غير حصول الكثرة في جوهره والاتصاف
حقيقته بصورها بارتسامها وتقررها فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارة
الاشارات كما سبق اولى بان يكون عقلا اي علما وادراكا اي
فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصور الفائضة عن حقيقة
ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى ارتسام
وتقرر في حقيقته فقوله من تلك الصور فعقول عقلا ومن بمعنى اللام
وقوله من عقليته مفضل عليه اي من عقليته تعالى لتلك الصور بنحو
آخر كالتقرر والارتسام وفي بعض النسخ على من عقله اي عقل من
عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا على هذا فقط من هذا
التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه قوله وكلام
شارح الاشارات هو ان علم حضوري عين معلومات على نحو ما
فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن حمل كلام الشيخ ايضا
على العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات ووجه الاولوية
هو انه يلزم على ظاهر الاشارات كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
لشيء واحد وكونه تعالى محلا للتكثر وكونه متصفا بصفات غير سلبية
ولا اضافية هذا ويحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب الوجود
اولى بان يكون علما بتلك الصور الفائضة سواء كان بطريق حصولها
به بعينها او بطريق العلم الحضوري وعلى هذا يكون علمه عين ذاته واليه
اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء فتأمل **قوله** واعتبر من نفسك اه

كلامه
تحقيق حصول الكل بانفراده
الشفاء
شارح الاشارات

ودفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بان الصورة هي حاصلة
في نفسك معلولة لك وتتعقل اياها بنفسها من غير ان تتضاعف فيك
الصور مع انك لست علة مستقلة لها قوله بل انما تتضاعف اعتبارات
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك
الصورة بنفسها والثاني اعتبار كون تلك الصورة التي هو شرطها
تنكشف بها العلوم نفسها عندك ومن هذا علم حال التركيب قوله
ولا نطقت اه دفع لما يتوهم من ان منشأ الكاشفية للصورة بنفسها
انما هو الحلول دون المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول
تلك الصورة التي هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه آخر
غير الحلول لحصل التعقل المذكور قوله واذ قد تقدم هذا فاقول اه
لما استحصل انه طي الكلام مطلوبه بمقدمات الخطابية السابقة برهن
على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان
ذاته علة لمعلوله والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه
المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتين
لزم ان يكون المعلولان متحدين لاحالة وكما ان تغاير العلتين ليس
الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن المحاكمات قوله ثم
لما كانت الجواهر العقلية اه دفع لما يقال ان كون علمه حضوريا
يشكل بالمعدومات والى حصل ان مثل المعدومات متقررة في الجواهر
العقلية وهي بالفعل فيها حاضرة عنده فلا اشكال قوله من غير ان
يحال على المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في الرد
على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته
المتكثرة تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك قوله قلت هذا كلام اه تحصل الاولى
البحث الاول ان قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس
لا يتم فافهم قوله بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول
بالصدور اي الحصول عن الشيء يستلزم كون الصادر علما وهذا الجزء آخر

الكلام

الكلام المفرع هذا الدعوى في الدليل ولعله لامكان اخذه
بالوجه العام قال بل يكاد ولم نقل يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه آخر
اعم بحسب المفهوم من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج
قوله ممنوع لان الفاعل قد يوجب المعلول وجوده بلا شرط موقوف
عليه بخلاف القابل كما قالوا قوله بحكم بحث لا نظير له في المقدمات
السابقة قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة اه قال في حكمة
العين والعقل الاول الصادر من المبدأ الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود
من غيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى
الفلك وبواسطتها الصورة الفلكية ويصدر عنه بالاعتبار الآخر
عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر ان مراده باحد
هذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من غيره الذي
هو المبدأ الاول وبالثالث ماهيته الجوهرية القائمة بنفسها من
اراد التفصيل فعليه بشرح حكمة العين قوله متأخر عن تعقل تلك
الجواهر وذلك لان علمه به بها موقوف على حصولها في تلك الجواهر
ومنوط فلا يلتفت الى ما قيل ان المنع مجال فانه مصادم البديهة
قوله على ان ارتسام صور الجزئيات المادية قوله وليست تلك
الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته الظاهر ان
هذا اشارة الى اعتراض آخر ومعناه انه لو فرض الآلات الجسمانية
عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم ايضا
كون علمه بجميع المعلولات عين المعلومات بناء على انه مبني على كونها
معلولة لذاته معه بذاته على ما دل عليه قوله ان العاقل لا يحتاج في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصورة والآلات
ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايضا بناء على امتناع كون
الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد ويرد عليه انه خلاف ما
هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح الاشارات ايضا
ولو جعل قوله وليست تلك الآلات تتمة للسابق يعني ليست تلك
الآلات حتى يرتسم فيها الماديات ويكون هي والمرتسم فيها حاضرة

ولو سلم وقوعه
٧ اه المحقق الطوسي
ايضا الى هذا
العلامة
ه

عنده ازلا وقوله بل نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض
آخر فيرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته بخصوصها له تعالى عني عقله تعالى اياها دون الصور الحاصلة
فيها فلا يكون معلومات له تعالى كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق
من استناد الممكنات كلها اليه ابتداء وكون كلها معلومة له تعالى
ولو اريد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات كالصور
فان الذات ليس مستقلا ولو كان المؤثر هو فقط فيرده
عليه انه لم يشترط احد شيئا في المعلول لكونه معلوما للفاعل ولو اريد
انها معلولة من حيث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا يكون
تلك الجواهر معلومة بتلك الاعتبار فيرد عليه انه لم يشترط احد
في كون المعلول علما صدوره الاعتبار فيا ليت شعري ما اذا
اراد الشارح بهذا الكلام فان كلامه كلماته رموز لا يتلقى بالقبول
فلا شرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال كذلك من
معلقات كتبها على بعض مواضع حاشيته الشريفة على الشرح الجديد
للتجريد قوله الثاني ان نقض اجمالي بلزوم الفساد وهو عدم صدور
المعلول الاول لا باختيار قوله يتوقف عليها الاختيار فيه ان عليه
انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف
على القدرة وهو يثبت صفة اخرى وراء السبعة او الثمانية
وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة بما يسمى
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان القدرة والاختيار
صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا وقع في البين لا ينبغي
في حسم مادة الشبهة فان الاختيار لا يتوقف على الارادة
بل عكسه ظ واجيب عنه بان المراد يتوقف عليها القدرة والاختيار
فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة هذا
ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة والارادة لا ينافي
توقفها على الصفات الثلثة فان تقدمها عليه بالذات او بمجموع
الثلثة وتوقفه على كل واحد منها ظ الا انه ينافي للتفسير

كما ذكره

كما ذكره القائل فتامل قوله والا لزم الدور او التسلسل الاول على تقدير
كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه واحدا انه يحصل الدور او على
تقدير المغايرة وعدم السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني
على تقدير عدم عود السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول الاول
بالاختيار وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا
قيل وفيه تامل قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه
اه زاد بعضهم فيلزم تكثر الصفات الحقيقية تعالى عن ذلك بل عدم
تناهيها لينطبق الجواب بانه يعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع
الاشياء على السؤال ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور ممكنات
من الواجب بالاختيار ووجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية
وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه
قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان تشبث بامتناع
نفي العلم من الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات
الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمة التي
اقول الظ ان هو بين السؤال لدفع الاعتراض الذي من
على المحقق الطوسي المبني على كونه تعالى فاعلا بالاختيار في جميع
معلوماته وسبق العلم على الافعال الاختيارية كما يدل عليه قوله
ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك اه فمحصل السؤال الاول
انه يلزم قدم الحوادث بناء على وجوب سبق العلم على الافعال
الاختيارية فيلزم وجود الحوادث في علمه تعالى في الازل فيجب وجودها
لتقدم علمه بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز
قيامها بذاته تعالى في الوجود العلمي السابق على وجودها حتى يقال
ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفاته تعالى لانه يلزم التكثر على ذلك
التقدير والجواب انه يعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء
فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر وتقدمها باعتبار
هذا الوجود وقدم لصفته تعالى فظهر انطباق الجواب على السؤال
والاحتياج الى المقدمتين السابقتين للزوم الفساد المذكور من قدم

مولانا يوسف
الفقير ...

الحوادث وبالجملة اثبت الشيخ ههنا العلم بالحوادث بالاختيار
في ايجادها واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها
بالاختيار ظ فتأمل ويمكن ان يكون هذا سؤالا بلزوم محذورات
احدها لزوم تكثر صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث
وجود الامور الغير المتناهية ولم يكن في الجواب اشعار بدفع الثاني
لظهور ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن
ان يكون هذا سؤالا واردا على اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين
وبعد تحقق الجواب يبين فساده على تقرير الشارح في الاشارات
وبين جريانه على مساق المتكلمين وما يبقى على مذهب الحكماء فافهم
قوله او تنتهي الى وجود واجب وكلاهما محال اي الى وجود تكونه
صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه مختارا وكون
الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بني عليه
الاعتراض الثاني على المحقق الطوسي وهو انه تعالى فاعل بالاختيار
في جميع معلولاته ولو قال الشيخ والاول محال فتعين الثاني
فلا يتبع الاختيار في جميع المعلولات لكان ادخل بالمقصود
اذ المقصود من هذين السؤالين رفع القاعدة لدفع الاعتراض
الثاني على ما يظهر من قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقرير
الذي قرره شارح الاشارات فتأمل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه
وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه
بها قوله جار على مساق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالى
زائدة على ذاته وقد يقال اي حسب ما يساق مذهب المتكلمين واحرى
المخصوص المذكور بكون علمه تعالى اه قوله ومعنى العلم الاجمالي ان
يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند
المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة منحلة الى صور
كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا انفصالا
حتى يلزم الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان

الشيء

الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا للعقل ممتازا عنده
فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال اذا حصلت ماهية
معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل
ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض
بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته الى شيء آخر
يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء هذا
وتنظره من الاحساسات ما اذا رأينا اشياء كثيرة دفعة
فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا حدقنا
النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى تفصلها ونميز بعضها عن بعض
فتلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين واقع فالحالة الاولى
شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيلي واعلم ان الامام
الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق للعلم الاجمالي
بل لا بد من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالمركب
والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالمركب
واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه يكون العلم بالاجزاء حاصلا
اولا فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بامتيازها
عن غيرها فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا لا نم
ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم للزم
من العلم بالاشياء العلم بامتياز الاشياء فيلزم العلم بشيء العلم
بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما فهمه
المتأخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي من ان العلم الاجمالي هو العلم
بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم
به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا
في نفس العلم بل هو اعتبار انضمام علم آخر اليه وعدم انضمامه
اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيازه ومع عدمه يمكن ان يعتبر
مع العلم باي لازم او ملزوم له ومع عدمه فالصواب في تفسير العلم

الاجمالي والتفصيلي ما صرح به كلام الشيخ كما ذكره سيد المحققين قدس سره
في حاشية المطالع والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء صورة في الذهن
عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه وان حصل لكل جزء
صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول باطل فتعين الثاني وهو ان
العلم به يستلزم العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بان حصول صورها
لا يستلزم كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان
ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا اوليا فاذا حصل صورته
في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت اليه ممتازا عنده عن غيره
كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما لم يلاحظه
ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم التفصيلي
والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور مركب فلا شك ان
مقصوده بالقصد الاولي هو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي مقصودة له
بالقصد الثاني على قياس الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد
مركب كان مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد من ايجاد اجزائه
فهي داخلة في قصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان
ملحوظا مقصودا بذاته كانت اجزاؤه مرتسمة فيه قطعا لكن لا يجب
كونها ملحوظة متفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون عنده
حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا
وجه ذلك الحصول عقله الى الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا
ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس العلم بالشيء لا الى
انقسام علم آخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد
ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين
معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا يخفى ان كون علمه تعالى صورة
واحدة متجلية اليها صور الاشياء كما هو في العلم الاجمالي ما قاله
الشيخ من كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق

صورة

صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية جميع الاشياء
له تعالى مع ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل المحتوي ولا يلزم
وجود الآحاد فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان مخططا بالبال كصورة
الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في
ابصار جماعة من بعيد ثم تحقق النظر اليها فان المبصر في الحالين
هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي علم ما قالوا فوق مرتبة العقل
بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة من مرتبة
تحت هذه كما يعلم من بيانهم لمراتب الشيخ تحت هذه الى الاخطار
بالبال ولو سلم فالقول بعدم الاخطار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالى لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال
كون علمه اجماليا ليس الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم متعدد كما
ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم له تعالى بذلك العلم الواحد كذلك كل
واحد منها مخطر وملتفت له تعالى بالتفات واحد هو عين ذلك
العلم واحصاره كذلك وتشبيهه بابصار جماعة دفعة من غير
تحقق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو تقريب من وجه وتبعيد
من آخر على ما هو شأن امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب قوله
من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا
قال المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا
سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب كان لنا
حالة بسيطة اي مبدأ لتفاصيل المعلومات التي في تلك المسئلة
واذا شرعنا في الجواب وبينا المعاني واحدا واحدا تمثلت
واتضحت عند العقل متمايزة ولو تأمل متأمل وفتش احواله يجد اكثر
معلوماته كذلك لا تنفصل اجزاؤها عنده لكن له الاستحضار والتفصيل
فتوهم انه يريد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث قال وليس ذلك
بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة اي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة

فلم يكن علماً بالقوة من وجه بل هو علم بالفعل نظراً الى الجملة من حيث هي
جملة وبالقوة نظراً الى التفاصيل التي في ضمنها وقوله فانه لو فرض
ان الامر في المثال كذلك اه منشاه ان توهم الشارح المجيب سابقاً ان
المجيب في تلك الحالة عالم بتلك المسئلة بجميع اجزائها بالفعل ولكن يعلم
ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا نسلم ان الحال في المثال كذلك
والغرض من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الفهم فلا يضر عدم مطابقته
للممثل اذ يكفيه المناسبة في الجملة وبيانه كما ان تلك الحالة البسيطة
مبدأ لتفاصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه
وتعالى مبدأ لتفاصيل الاشياء خلاف طها في الخارج **قوله** وقد حقق
ذلك اي كون العلم الاجمالي علماً بالفعل او كون الغرض من المثال هو
التوضيح وقولهم التمثيل ابداً فرد من افراد الكلي لايضاحه على سبيل
التقليب بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة والاول
انسب بقوله في الكتب العقلية **قوله** ينبغي ان تلك الممكنات الموجودة
في علمه تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا تخرج عن هذين الشقين
باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته معه
على مذهب الحكماء اذ يلزم حينئذ اما كون ذاته شبحاً للعالم او الاتحاد معه
بالحقيقة وكلاهما محال تعالى عن ذلك علواً كبيراً هذا على ما ذهب اليه ارباب
النظر واما على ما ذهب اليه العارفون القائلون بوحدة الوجود
وانه لا شيء حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات
في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين ذاته
عين العلم الاجمالي بجميع معلوماته فصور الاعيان التي هي ماهيات
الاشياء وحقائقها وتسميتها بالاعيان الثابتة عكوس
وتجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور فيها

الحلول

الحلول والارتسام لاقتضائهما المغايرة فحال علمه بذاته مع علمه
بمعلوماته كحال ذاته مع معلولاته وهذا الكلام مبني على طرز علم الكلام
وتمامه يلتفت اليه الشارح على ان التحقيق الشارح على ما ذهب اليه العارفون
انما هو كون علمه تعالى حضورياً على ما بينه في تعليقاته على الزوراء
قوله واي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود
بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل
اذ التكثر في الصفات الحقيقية امر لازم على مساق المتكلمين والكلام
فيه فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهية في علمه
حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل **قوله** ويمكن ان يذهب
الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين اه قد استوفينا هذا البحث
فيما سبق الا انه سنح لي ههنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب
المتكلمين والحكماء على الاحتمال الذي ابداه الشارح المجيب للتخريج تعليقة فلا بأس
بذكره فاقول كما ان المرآة سبب للانكشاف بسبب العكوس
الغير الموجودة على قول الاشعرية كما قرر كذلك علمه تعالى سواء كان
غير الذات او عين الذات سبب للانكشاف بسبب صور المعلومات
الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه تعالى وكما
ان العكوس غير قائمة بالمرآة والا لاختلفت باختلاف مواضع النظر
اليها كذلك المعلومات في الوجود العلمي غير قائمة بشيء من هذا تبين انه لا يلزم
التعلق بين العلم والمعدوم الصرف ولا التكثر في ذاته تعالى ولا قيام شيء في ذاته معه
على مذهب الحكماء حتى يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً ولا تعدد القدماء لانها
موجودات علمية لكن ينبغي انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة
في علمه والاجمال في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف
بالماهية للعلم على الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود
اعتبارات محضة لا تحقق لها كما نظيره من تشبيهها بالعكوس فتامل
وانصف ولا تجعله تشبيهاً تاماً حتى لا يبعدك عن المرام بمراحل فان
امثال هذه التشبيهات في امثال هذا المطلب مقربة من وجه ومبعدة

من اخرى على ما ذكره الشارح في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق **قوله** ولا يمكن
حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان تعالى العقل بوجود كل الاشياء
في علمه خارجة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلابد من
توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه الدفع ان المثل الافلاطونية جواهر
موجودة في الخارج قائمة بذاتها بخلاف ما نحن في المعلومات فانها
وان كانت قائمة بذواتها الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل
بل موجودات علمية فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون
المعلومات اعم فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد
الاعم يستلزم القول بتحقق جميع افراد الاخص البتة **قوله** وهذا
اقرب الى العقول ولحق مما قيل ان علمه اه وفيه انه ان اراد انه
حق ان قيل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون
العلم بالعلة اه علة لاقربيته ما قاله وبعد ما قيل **قوله** لو سلم انه كذلك
اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول
متباينان ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر فان قلت
انهما باعتبار وصفيهما متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهورين او محققين **قوله** واعلم
انهم ذكروا اه هذا عود الى الدليل المذكور للانظار لتبطله بدليل آخر **قوله**
ولو صح ما ذكروه لا يمكن ان تعالى اي ان يثبت المطلوب بدليل غير ما ذكروه
وهو ان تعالى الى من جملة احواله اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب
على ما لا يخفى وهذا القول باطل اذ يلزم ح من علمنا بذاتنا علمنا بجميع
الاشياء فما ذكروه ليس بصحيح **قوله** وفيه ما اشرنا اليه بقوله والقول
بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار
انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه الفطرة السليمة
قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام معلوم عن طور علم الكلام قال
في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة شأن من شئونه ووجه
من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا

محضا

محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي ينسب اليه
كان الحقيقة وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالثوب
اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن
ذاتا على حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا
لجميع الحقائق فعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا نفسه هذا وبعد هذا الكلام
ينكشف اسرار من جملتها سر علمه سبحانه وتعالى ويكون حضوريا
بلا دغدغة على ما بينه الشارح في تعليقاته على الزوراء ويمكن ان يكون
عليه داله على ما بينا فيما سبق **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد عالما
بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد الاول
اعتبار للقيد في العلم والثاني في المعلوم وهكذا اذا اعتبر في
كل قيد عينا في الاخر وكل التقادير باطل اذ الكلام في عالمية
الذات ومعلوميته لا الاعتبار ولا شك انه اذا قيل هذا الشيء
باعتبار عالم بنفسه من حيث هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي
عالم به باعتبار او باعتبار عالم به باعتبار آخر فهو صريح في الحقيقة
الى عالمية الاعتبار او معلوميته او كليهما فان قلت بل الحاكم غيره
او الحاضر او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا والمحذور
لان الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت فيكون
الذات البحتة كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور
الشيء عند نفسه يستلزم مغايرة الشيء لنفسه **قوله** ونفي الكلية
فيكون للوحدة اه ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود
الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع **قوله**
والبحتة لا المحذور في ان يكون الذات مع قيده اه فيه ما ذكرنا سابقا
اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت اذا
كان المجموع حاضرا فلابد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به
البديهة قلت هو كذلك في الحاضر ولكن لا نم في الحاضر عنده
فنختار ان الذات مع قيد عالم به من حيث هي وهذا هو سر

اختيار الشيء لهذه الصورة ههنا بالذكر فتأمل قوله ومقدم الشرطية
بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى ان نسبة الفعل
الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات
الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه ترك الفعل وهذا مبني
على ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك باب وربك
وخالق وحفظه حاجة دون زيادة وانما الحق ان المشية اللازمة لذاته
انما هو المشية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى
يكون مقرونا بالقدم الزماني فانه من خواص الوجوب قوله وامتناع
الترك بسبب الغير وهو علمه بان الترك نقص قوله كما ان الفاعل المخص
عنه كلما قرب اثره اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق؟
بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان ايجاد عنده وقوعه
على وجه والجبر في الافعال الطبيعية قوله لان المقتضي للقدرة
هو الذات فالمحجوج اه هذا دليل لعموم القدرة لسائر الممكنات على
منهاج المواقف وشرحه قال فيها فقدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها
والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا
ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ان
ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا اعتبار
ثبوت له اصلا والتخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة
له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته
دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قاعدة
الحكمة جاز ان يستعد مادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء انتهى واما
اصل القدرة فقد استدل عليه من حدوث العالم بان ايجاب العلة

يستلزم

يستلزم قدم معلول وقد تفرد المص ببرهان بديع لهذا المطلب من غير
احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع فعليك بالمواقف
وشرحه قوله ولان الامكان مشترك بين الممكنات دليل آخر
ايضا على عموم القدرة كقوله ولان العجز عن البعض نقص اه قوله
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اه اورد عليه بان اختياره في جميع
الممكنات اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم لكن لا [يلزم]
من انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى اختياره في جميع الممكنات لجواز
ان يصدر عنه معه شيئا بالاختيار على ما يدل عليه حدوث العالم ثم
يصدر عن ذلك الشيء الشيء الآخر بالايجاب او عن الواجب بسبب
ذلك الشيء كما يلزم فعل لفعلنا بحيث لا نستطيع على ترك الفعل
الثاني واجيب بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او
بلا واسطة واقول لا احتياج الى هذا الجواب فبعد ما قرر انه لا مؤثر
في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء وعلى
هذا الجواز الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل الانتهاء
ويكون المستفاد منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري بقي
انه تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما تقوله الاشاعرة من ان صفاته دعه
صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار
فالمراد بالممكنات ما عدا صفاته قوله فعل الله به ومقدوره زاد قوله
ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو كانت خارقة للعادة لا تدل
على التصديق كما لا يخفى قوله اذ الارادة مدلول الامر او لازمه له
اورد عليه انه اراد ان يستدل به نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها
على عدم كونها مرادة له تعالى بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء
الامر انتفاؤها فوجب ح ان يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى
يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة
او نترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم
واجيب عنه بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور
والمعاصي من الخيرات والطاعات مأمور بها فيكون مرادة فلا يكون الشرور

والمعاصي مرادين ضرورة امتناع ارادة الضدين اقول على هذا الجواب
لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور والمعاصي على نفي كونها مرادين
بل بوجود الامر في ضدها نعم لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين
وجوده في الاخر لامكن تنزيل عبارة الشارح على ما ذكره المجيب ولعل ذلك
وحمل على غلط النسخة يأباه قوله في الجواب ان الامر قد ينفك عن
الارادة فانه نفي للملزوم مستتبعه لا للازمية وحمله على تحقق الارادة
بدون الامر لا يخلو عن تمحل فتأمل **قوله** وهو الرضاء بعد الارادة
اجيب عنه بان الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويؤاخذه به وكان الشارح لم يتعرض لهذا الجواب لظهور الفرق
بين الارادة والرضاء وعن اخر كلامه كما ستعلم ان شاء الله تعالى
قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء اي قوله لا باعتبار
الفاعل يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده
اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس والتوزيع بينهما
ظ اذ لا يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو وجب ذلك
لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا **قوله وهو** قضاء
الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في
القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه بهذه الافعال ولا يسندون وجودها

الى ذلك العلم

الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد يتوهم هذا فانه قلت اذا كان
العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور كونه متعلقا وسببا لوجود
المعلوم على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه القونوي في رسالته الهادية
قلت العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود
المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل
وارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا للنفس المعلوم
لا ينافي كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشيته
على الشرح القديم للتجريد **قوله** ومع قطع النظر عن ذلك الاحسن والاقبح
عقليين عندنا فلا يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون
خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا بل هما شرعيان حاصلان بامر الشارع
ونهيه والله تعالى لا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** فكيف يلزم
في امتثال الحكم داه هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لا ينبغي لها
على الفرق بين الارادة والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون
المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امر مع انه اتى بما يرضاه
يكون عاصيا على ما ذكر وكذا يلزم كون العاصي مطيعا فان العبد اذا
اتى بما يرضاه السيد مع انه خالفه يكون مطيعا والحال انه اذا اتى
بما يرضاه ولم يأت بالمأمور يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور **قوله**
ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال انعم للسيد عذره في صورة
المخالفة لان السلطان يقول انما امرت ما امرت لرضاك فقيل
انما يتم عذره اذا علم العبد برضائه وارادته او كان لارادته تأثير
في فعله والا فيقول السيد لا دخل لارادتنا في فعله وتركه لانه لا تأثير
لها فيه ولا تعلمها العبد فما خالف لارادتي لكن لا يتعرض فيما
نحن فيه لان الممتثل له وهو الواجب لارادته تأثير في فعل العبد بل
ايجاب **قوله** ويمكن ان يقال ان حاصله التفرقة بين الارادة المنهي
عنها والرضاء والتخيير بين الامر الذي يؤذن به الطاعة والمعصية
والذي لا يؤذن به فان الاول هو الامر التعبدي التشريعي والثاني
هو الامر التكويني الذي هو عين الارادة والرضا عند ترك الاعتراض

انما يترتب على موافقة الاول دون الثاني اذا خالف الاول
قوله وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال اي ما يصح منه الدرك
والفعل فالحق في حقه هو انما هو كونه يصح ان يعلم ويقدر ووافقهم
ابو الحسين البصري من المعتزلة ومال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه
بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب عنه بانه منقوض
باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات
الوجودية هذا خلف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه
بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المص في المواقف
بان الحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي
هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح بلا مرجح **قوله** وهي عندنا
صفة زائدة على العلم والارادة اه لا دليل لهم يعتد به على اثبات علة م
صفة زائدة على نفس الصحة فان جعل اثر صحة العلم كما هو الاولى من نفس
الصحة نفى الزيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المحقق
في المواقف **قوله** ولنا راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
فانا نعلم بالبديهة انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل
لنا حالة اخرى مشتملة على الاول هو الابصار وكذا السمع فكذا
في حقه هو البصر والسمع صفتان زائدتان على العلم لظواهر النصوص
الا ترى انه هو عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت بازائها
صفة منه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما
حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لانتهاهما بخصوصهما تمام التعرض
لخصوص ادراك المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو ترجع
الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في
الصفات الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه
الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم

بلي

من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة
والاحتياج الى الالة انما هو في حقنا قال الاشي في الرسالة الحديرة
ليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك اي على ارجاعها
الى العلم مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها لقصورنا والتكليف
انما هو بمعرفة الله بحسب الوسع فانهم انما كلفوا ان يعرفوه بالصفات
التي الفوها وشاهدوا فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها
اليهم وبما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما
سميعا بصيرا كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له مع سلب
النقائص الناشئة عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى
واجب لذاته لا لغيره وعالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات وهكذا
بجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة
منه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به امكنه
تعقله بالحقيقة ومن هنا ظهر سر ما قاله عم من عرف نفسه فقد عرف
ربه مع انه هو قال وما قدروا الله حق قدره **قوله** ولما كان وجوده واجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي
اذا كان متعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعل اذا لم يتعدد كان
كلها فقبل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد آخر له فعلى هذا
يكون المراد بالكلي في قوله لم يكن له ماهية الصادق على كثيرين وهو
احد معنى الكلي كما سبق في التنزيه والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر
في فرد مع امتناع غيره لان تعينه ووجوده وكذا وجوبه عين ذاته
فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة عين
الذات في كليهما لزم ان يكون فردها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم
تحقق الماهية بواحدة وانه بط اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون
الواحد فلا بد ان يكون التعدد بواسطة امر آخر غير الذات

فيحتاج ح الى الغير فى وجوده فلا يكون واجبا بالذات هو واجب الوجود
على تقدير تعدده كان ممكنا هذا خلف فان قلت لم لا يجوز ان تختلف
الماهية فى ذلك المتعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا فى فرده قلت لانه
ح يكون الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول
اما للمعروض فقط او لمداخلة غيره فيه وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه
كون الشىء علة لوجود نفسه واما الثانى فالخلف وهذا تفصيل ما ذكره الشيخ
فى التعليقات من ان وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين
بالعدد والا لكان معلولا وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة فى بعض تصانيفه من
ان البراهين التى ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن وشنّع من على
كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئى حقيقى فلو كان له ماهية
كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى
كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية على
افرادها التى هى آخر ثابت وكانه غفل عن تمثيلهم الكلى المنحصر فى فرده مع امتناع
غيره بالواجب قوله وقد يستدل عليه اى على نفى المثل من الممكنات
كما هو مذهب الاعتزال فان هذا الدليل مختص بنفسه وتفصيله انه لو
كان له تعالى مثل اى مشارك له فى الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا
والاول باطل لما مر من برهان التوحيد اى توحيد الواجب على ما فصلنا
آنفا وعلى الثانى يمتاز كل من الواجب والممكن عن الآخر بخصوصيته
فاما ان يكون الوجوب والامكان من لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما
فيلزم اشتراك الكلى فى الكل وانه باطل للزوم اجتماع الوجوب والامكان
فى كل من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم ماهيته مع
الخصوصية فيلزم تركب الواجب من الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب
الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر انه لو قال من اول الامر لو كان له مثل لكان
كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فيلزم التركب المنافى للوجوب لتم ما توجه
ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية

لما ان البسيط

لما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس مع
العوارض قوله واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر
الخالقية او بحصر المعبودية قد يتوهم منه ان المعتقد لاحدها فقط مؤمن
موحد وليس كذلك اذ من يعتقد التثليث لا يكون موحدا ويدفع بان
هذا مبنى على استلزام كل واحد منها للاخرى اما استلزام المعلول
للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثانى بالنظر
الى الاول والثالثة بالنظر الى الثانى فعدم اعتقاد الثلثة عند اعتقاد
واحد منها انما هو عناد محض فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع
لما نتلو عليك اعلم ان منشاء حصر المعبودية وحصر الخالقية ومنشاء
حصر الخالقية حصر وجوب الوجود وذلك لان التوحيد المكلف به كل احد
انما هو اعتقاد عدم الشركة فى الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية
على ما فى شرح المقاصد هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية اى
الاستحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة الحقيقية ما يكون مصدرا
لفعلية الشىء ولا دخل فى ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة
معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن
ان يكون ما بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقى والماهيات الممكنة كلها
فى حد ذاتها بالقوة فلا يصح شىء منها ان يكون مصدرا بالفعل واما وجودها
وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتبارى ومتعلق بالماهية
التى هى بالقوة فهو بملاحظة بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل
كذا نقله الشارح فى الرسالة الجديدة عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغى
ان يكون المصدر الحقيقى هو الوجود المتاكد الذى هو عين ماهيته الذى هو
الواجب فاذن لا مؤثر فى الوجود الا هو وتاثير الغير فى الشىء
ليس بالحقيقة بل انما هو معدّ للاعداد وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء
والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة فظهر على المتامل منشائية حصر وجوب
الوجود لحصر الخالقية واما منشائية حصر الخالقية لحصر المعبودية فيؤخذ من قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على ان الله
الذى خلقكم واعمالكم هو المستحق للمعبودية لا غير وكذا قوله تعالى افمن

ويخلق

يخلق كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون نحن اصحاب
العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على ان العلم
الربانى انفه من خواص الالوهية مع اثباتهم شركاء لا تحصى لقولهم
بكون العباد خالقا لافعالهم فان الخالقية انفه من خواصها وهو
منشاء المعبودية ثم تخصيصهم الخالقية بالجواهر وقد تبين بطلانه
فيما سبق ومن هنا ظهر سر استدلال جمهور المتكلمين على التوحيد
مطلقا ببرهان التمانع على ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى
القسم الاول منه استدلالا انيا وبالنظر الى القسم الثالث
لميا كما لا يخفى على المتامل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق
فانه للموحدين حقيق والله ولى التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد
مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول فتوحات السالكين
الى الله تعالى وهو ان تحقق بعلم اليقين او بحق اليقين ان لا مؤثر
في الوجود الا هو وقد انكشف ذلك على الاشعرى ايام دراية حجب
القوة الفكرية او اقتبسه من انوار مشكاة النبوة فان مذهبه
قليلا ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة ومن نتائج هذه المرتبة
التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته
وجوده والثاني والثالث التوحيد في الصفات والتوحيد في
الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق قوله وقد مر الاشارة
الى دليله في نفي محتمل اشارة الى الدليل الاول والتمانع بقي وقدم
دليله لان عنوان مطلوبه نفي محتمل اولانه كلام مجمل فكانه اشارة
الى الدليل وقيل في قوله حم فيلزم التركيب المنافي للوجوب اشارة
الى دليله وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده
في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقة ما يجب ان
يتمايز بخصوصيته فيلزم التركيب المنافي للوجوب في افراده
ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان هذا البرهان لا ينتج استحالة وجود
واجبين مختلفين في الماهية ومن الجائز ان يكونا موجودين مختلفين
متخصص نوع كل منهما في تشخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا

لها

لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين
انه قلعه عن الدليل الاول بما فصلناه سابقا فتذكر قوله فتامل
ليس الامر بالتامل اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على
التقدير الاول مستندا بجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير
ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وذلك لان المراد
بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط
ولا شك ح في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون المجموع
فاعلا فان قلت اذا اعتبر وصف الاثنينية والارتباط
لا يكون هناك مجموع وراء الآحاد اذ وجود الكل عند وجود اجزائه
ضروري كما سبق فانه قلت ان هذا المتعدد يؤخذ تارة مجملا وتارة
مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام
اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما
واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا الواجب
وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال و
التفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود
في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون
احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
علة لمجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل
فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة
اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور
على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل
مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخرى بحسب ذلك
الوجود لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما
علة للاخرى في هذا الوجود فان قلت لا نم احتياج هذا المجموع
الى فاعل مستقل خصوصا للمعتزلة القائلة بان كل ممكن محتاج
الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت

هذا التخصيص في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا
اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل نحكم بها حكما كليا من غير استثناء
ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية مما عدا
صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد هذا هو
التحقيق الذي افاده الله في بعض رسائله وقد يجاب عن الالزام
بالقائل انا لا نسلم انه يلزم على التقدير الاخير كون الواجب
معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم
من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان
التركيب من الواجبين او الممكنين يحتاج الى اجزائه مع استحالة
احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا
واورد عليه بما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج
الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير انضمام
شيء آخر اليه الى الفاعل انما هو احتياج الاجزاء كلا او بعضا على ما تشهد
به بديهة العقل واحتمال الافتقار المركب من الواجب والممكن فان العلة
الفاعلية له انما هو جزءه الواجب وعليته للكل باعتبار الجزء الاخر
والله تعالى سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل
المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا بالمركب من الواجب والممكن
وبالجملة الامر بالقائل في امثال المقام انما هو لدقة الكلام ولدفع بالتخليج
في الاوهام واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات الى الدليل المذكور
حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليهما يعني انه يتصور
وجود واحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يكون
ان يوجد شيء قبله او قبليته فرضت انتج منها انه لا يتصور موجودان
متصفان بوجوب الوجود انتهى فان هذا الكلام مجمل ما ذكر مفصلا فتأمل
حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله قد
اشتهر البيه في الآية كونها دليلا نقليا فصريح لان لو لامتناع الاول
الاول لامتناع الثاني او لا احتمال انه لا يكون المراد بالآلهة الخالق بل الواجب

او المعبود

او المعبود لكن الملائم للثاني وهو الفساد الخالق او باعتبار ان
المراد هو الخالق والآية تنفي تعدد الآلهة والدليل الدال على بطلان
الجميع يدل على بطلان الاثنين بلا فرق قوله الا ان الدليل الدال
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ اعلم ان
سيد المحققين قدس سره قرر برهان التمانع في تعليقاته على حاشية
العضد بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت
معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا
والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فاذا
وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز اذ لا
لزم امكان احدهما والامكان محال كالمحال محال انتهى واشار رحمه الله
بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه
الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر
اياه عجزا له بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما
بالحركة ولا يتشبث بصورة التوحيد لان الارادتين متضادتين
من مريد واحد فارادة الواجب احد الطرفين تخصيصه بالوقوع
دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا في آن واحد بخلافهما من مريدين
على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على شرح العقائد النسفية
قوله واما الثالث فلارتفاع النقيضين ولزوم العجز انفه كما
علم من تقريره قد تكسره للبرهان قوله فالجواب انه لا الخ اه جواب
بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من الفساد والحاصل انه لو تعدد
الآلهة لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخ اما ان يكون بقدرة كل منهما
استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد
مستقلين على معلول واحد وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى
الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق ولعل هو وجه قوله فيما سبق
قد اشتهر فان ظاهر الآية دليل اقناعي على اثبات التوحيد يلزم النقاء
على تقدير التعدد المستلزم للفساد عادة ويستنبط منها برهان التمانع

قد [illegible] ارتفاع النقيضين [illegible] او ارتفاع [illegible] ان [illegible] الفصل [illegible] منه

وبتجويزه الى قدرة الشرع جواب المنع المذكور على امكان ان يمنع وهو ليس
استدلالا بامكان التمانع ولزوم الفساد على لا يمنع وينبغي ان يعلم
انه لا اختصاص من الآية الكريمة بالاشارة الى الدليل الذي قرره الشيخ
بل يمكن تنزيل الآية على ان دليل اقيم من دلائل التوحيد المذكورة في كتب
الحكمة بعد تأويل الفساد بعدم التكون فان مدارها على لزوم كون الموجب
ممكنا على تقدير التعدد وقال المعلم الثاني في الفصوص من وجوب الوجود
لا ينقسم باطل على كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق منا نقله ايضا ثم الشيخ
وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه
مستلزم لعدم تكون العالم واللازم باطل فالملزوم مثله فظهر منه قوله
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على ان دليل المذكور **قوله** لو اراد الاستقلال
فقيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه
فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق
بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان
يكون مريدا له بالاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا واورد عليه لايجاده
ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا في قوة ارادة الشيء بالاستقلال
بناء على ان معناها ارادة الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم فارادة
الاستقلال والايجاد يكونان فردا واحدا وفيه ما لا يخفى **قوله** لانا نقول
اثبات للمقدمة الممنوعة ورفع المنع بابطال سنده وحاصله انه اذا انتفى
على الايجاد بالاشتراك فتتعلق ارادتهما به يلزم المحذور الباطل على تقدير كونه
كل من المتعلقين والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهة العقل وما
اورده في سند المنع اي منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية فان قياس
قدرة الواجب على المحل المذكور قياس مع الفارق فانه في قوة جسمانية
يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب تعالى **قوله**

فقال

فقال عيسى من رآني فقد رأى الاب امثال هذه الحكايات كثيرة في كلام
المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وامام
المتقين علي رضي الله عنه من قوله انا الذي تكلم موسى في طور وما
نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس الله سره من قوله ليس
في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني وامثاله كثيرة **قوله** كانوا
يسمون المبادي بالآباء ويدل عليه قول عيسى اني ذاهب الى ابي وابيكم
يبعث لكم الفارقليطا حيث قال وابيكم اذ لا يقول احد بكونه تعالى
في مخاطبيه عليه السلام ايضا والفارقليطا لفظ عبراني
معناه الفارق بين الحق والباطل **قوله** وانت تعلم ان المتشا بهات
في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وتردد العلماء في ان تأويل
الا ما علم من الدليل أعلم ان تأويل المتشابهات واجب على ما يدل
عليه قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة
فيتبعون ما تشابه منه اي فيتعلقون بظاهره او بتأويل باطل
ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك
والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تأويله اي طلب ان
يؤولوه على ما يشتهونه ثم التأويل اجمالي على ما هو مذهب البعض
بناء على الوقف على قوله تعالى الا الله فانهم فسروا المتشابه بما
استأثر الله بعلمه او بمدلول اللفظ على ان ظاهره غير مراد
ولم يدل على ما هو المراد واما تفصيلي بتأويلها الى ما علم من الدليل
وردها الى المحكمات فانها ام الكتاب واصله ترد اليها غيرها
وهذا هو مذهب ائمتنا الشافعية رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا
هو المحتمل الذي لا يتضح مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص
والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر في بيان الحكمة في انزال المتشابهات
وهو ان يظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على ان يجتهدوا
في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها لاجل استنباط المراد بها

فتبالوابها وبايقاب القرايح في استخراج معانيها والتوفيق
بينها وبين المحكمات معالي الدرجات وكان الشيخ لهذا لم يلتفت
الى مذهب الاولين حيث قال ونوديا العلماء بالتاويل الى ما
علم من الدليل للحكيم السنائي في تاويل المتشابهات كلام بيت
يد او قدرتست ووجه بقاش امدن حكمش ونزول عطاش بيت
اصبعينش نفاذ حكم قدر قدمينش جلال قهر وخطر قوله
وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فهذا التشنيع عليهم بان يجابهم
الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور ان الحلول غير الظهور وقوله
وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط فانهم لما ارادوا
من الحلول الظهور استقام تحاجهم لا دفع للتشنيع عليهم مطلقا
فان ظهوره تعالى في علي واولاده ايام من قبيل ظهور الاثنين في صورة
افراده او من قبيل ظهور الروحاني بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر
من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي وكلاهما مستحيل
عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى الذي ذكره القائلون
بوحدة الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل مع انه لا يختص
بالمذكورين قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل
الى الابد قيل لا ينفع في سوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل
منها كمالا امتثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها
يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة
في كل وقت وان لا يكون شي منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات
والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى واورد
عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير المتناهية
لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف بالآخر
ويحصل الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع التي هي

الكمال

الكمال بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف
يكون جميعها كمالات غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات
باعتبار ان كلا منها جزء كمال وحكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء
ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط
بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف بآخر فلو لم يكن
شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات لزم الاتصاف بالكل
بكمال قوله واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير
والتبدل فيها في الجملة اي لا من كلا جانبين كما يدل عليه قوله انما هو
تتغير ما اضيف اليه آه وتقول التغير والتبدل في التعلق لا في الصفة
كذا في شرح المواقف آه وتقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يومي
قوله بعد ذلك لا نسلم جريان الدليل فيها كلها كذا قرر والحق ما ذكره
الاستاد من ان الصفات السلبية والاضافية ليست بصفات
اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات صرفة
لكن جرى عادتهم بعدها من الصفات وكذا ان يتغير الذات بتغير ما
اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة
قوله انما تتغير متعلقاتها دون انفسها هذا مبني على حدوث
التعلقات كما ذهب اليه جمهور من قدماء المتكلمين او على ان لها
تعلقان حادث وقديم والتغير انما هو في الاول دون الثاني كما هو
التحقيق واليه اشار العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى ليعلم ان
قد ابلغوا رسالات ربهم بقوله يتعلق به علمه موجودا فقابل قوله
مع تخلف متعلقه عنه وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية
العالم يلزم ازلية العالم قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال
فظهور استغناءه تعالى بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل
يلزم خلوه عن الكمال الذي هو استغناءه بالتقدم الزماني وذلك نقص
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واعترض عليه بان هذا يجري في الصفات الحقيقية
ايضا فان ظهور استغناءه بالقدم مشترك واجيب بان هذا اذا لم يمتنع الخلو

نقص وخلوه تعالى عن الصفات الكمالية نقص فيلزم حاصل قوله بل قد
ندعى اه ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم قدم الممكنات
المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني نقص فلا تتصف بها
الواجب واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات
فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا
محدودا حتى يكون لبعده زمان الحدوث متعينا للحدوث اول علمي
بل معنى الازل كما قرره الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل حد
يفرض من ذلك الزمان يكون مبدا زمان الحدوث فقبله فكل زمان حدوث
يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا
واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم
الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم النقص بعدم
الاتصاف قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث
وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاوصاف
بوجودها وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن
ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجود الحادث يستلزم
تحقق الاضافة في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعد ايضا
اذا انتفى هذا وقد دفع بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام الشارح
مبني على انه لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله
بل قد ندعى ان تخلو عنها في الازل كمال تائيد لذلك والثاني ان كون
معنى الازل عندهم زمانا غير متناه باطل قطعا بل هو عندهم عدم
المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا والامكان
كونه تعالى ازليا مسلما لكون العالم قديما واقل الامر فيه سهل فان
ما قرره من الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية بالعدم

اذ لا يتعين للحدوث اول معين على هذا ايضا فالمعول عليه في دفع
الاعتراض انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شيء من الصفات
الاضافية كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود الحادث
للاضافات كل في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم
واتصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقص في الامس بعدم الاتصاف
به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا في الازل
لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده
فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا
تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح
به الشارح رحمه الله وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى
هذا اشار الشارح بقوله وتمكن اشعار بضعف الجواب ومن هذا ظهر
ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال نظرا الى استشعاره
تعالى بالقدم الزماني لان استشعاره بالقدم لا يقتضي كونه خاليا في
الازل عن صفة الايجاد هذا ويمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل
الايجاد الازلي الذي يكون الوجود مترتبا عليه ايضا ازليا على ان
الايجاد هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة
من العدم الى الوجود في الازل لا يكون الايجاد ازليا والزام المنع الشارح
في الجواب تخلف المدعى فتأمل فيه حل وما يقال من ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا هو معارض
او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاحتاج بقوله ليس بشيء واعلم
ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير
مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان في
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي تقتضيه لوازم الامكان

لماهيته ممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى
ان وجوده مستمر ازلي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا
ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون
ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه وقيل في بيان الاستلزام
ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
بالوجود في شيء منها في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل
منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمتنع
من اتصافه بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها ان ذاته لا يمتنع في شيء
من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون في شيء منها متعلقا
بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي
هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء
الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه انتهى وحاصله ان امكان الازلية عبارة عن
ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيدا للوجود وازلية
الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه
في الازل امكان الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق بالوجود لا الازلي
وحينئذ لم لا يسلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نسلم
كون وجوده الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء و[illegible]

اشارة انه

اشارة انه الجديد حيث منع قوله لا بدلا ومعا ايضا **قوله** لان المتحدين
ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد اه حاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا
موجودين اثنين لا شيء واحدا وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد
منهما او ينعدم احدهما دون الآخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا
بل اعداما لهما وايجادا لامر ثالث مغاير لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد
بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما و
ابقاء للآخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة الشيرازي
في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد بقائهما موجودين بعد
الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فنختار القسم الثاني
قوله فينعدم كل منهما او احدهما قلنا لا نم لا يجوز ان يكون صدق
هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد وبقاء هوية كل منهما لا بد لها من محل
لا يقال هنا لا يجوز لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان
ذلك مم وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته وتشخصه وان زالت
وحدته العارضة فنختار القسم الاول قوله فهما اثنان لا شيء واحد
قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل المراد بالاتحاد الا
الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما وان
اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق به انتهى
واعترض عليه شارح حكمة العين بان بقاء هوية كل منهما وعروض
وحدة واحدة لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري
الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة قائمة بالمجموع لا بكل واحد فلا
استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما معروضة
لوحدة لكونها موجودة وهوية الآخر لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب
التركيب ولا نزاع فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة
العين **قوله** ودعوى الانفصال بين الاجزاء الحادثة اه فيه ان علمه
ان منع الاحتياج والانفصال بين الاجزاء الحادثة للانفصال فكيف يمكن
القول بعدم انفصال العناصر بعضها عن بعض فيضان الصور النوعية

على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين
الاجزاء الحادثة للممثل بمنع تسليمه في امثال فليس مما نحن بصدد ابطاله
من احتمالات الاتحاد انتهى ودفع بانه داخل في النحو الثاني من الاتحاد
وهو مما نحن بصدد ابطاله وذلك لانه انضم فرضا الى الواجب شيء
هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة اقول
لا يخفى ان تركب هذه الاجزاء اياه من قبيل تركب المواليد من العناصر
او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام
الصغار او الجواهر من اجزائها او المجموع المركب من الآحاد الذي اثبته
الشارح في مواضع ولا كلام في انفعال ما بين ما عدا الاجزاء الاخيرة واما
الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب
والعالم ضروري فافهم قوله وهو المتحيز بالذات هذا عند المتكلمين
وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهو ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات على ما فسره المصنف
في المواقف ما يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله
بظواهر الكتاب والسنة من المتشابهات من ان تاويلها واجب على المتسع
قوله وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر الى قوله بدون تلك الشرائط يدفع به ما في شرح المقاصد
من انه للمعتزلة ان يقولوا انا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية
لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه الدفع ان حقيقة الرؤية انما
هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل عقيب فتح البصر
الا انه في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة مع كون المرئي لا في غاية
القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين
او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك

كما هو مذهب

كما هو مذهب الرياضيين [الطبيعيين] او انطباع الصورة وقياس الغايب على الشاهد
فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه
اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق
الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه
الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يرى كونه جاز ان يرى من غير كيفية
او صورة قوله ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه النشاة
كونها شرطا في النشاة الاخرى فان النفس بعد ما فارقت البدن
تستمد من عالم القدس والطهارة فتقوى وتكمل فتستعد لان
يخلق الله تعالى فيها الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرائط بعد ما اعيد
الى البدن ثانيا فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاخرى قوله
فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاولى ويدل عليه اختلاف
الصحابة في وقوعه له عليه السلام ليلة المعراج قوله وانه من اولي
العزم اي اولي الثبات والجد قال العلامة البيضاوي في تفسيره
اولوا العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها وصبروا
على تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين فيها ومشاهيرهم نوح و
ابرهيم وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح
صبر على اذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه وابرهيم على النار
وذبح الولد والذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد والبصر ويوسف
على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون
قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته اربعين
سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة قوله والمعلق على الممكن
ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم
ولهذا اشتهر ان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وههنا
بحث اذ الملزوم للمحال محال مطلقا فيجوز ان يكون استقرار الجبل ممتنعا
بالغير وهو تعلق علمه تعالى بعدم الاستقرار فيستلزم ما للرؤية وان كانت

ممتنعة على ما يقوله المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم لدونها امكان
اللازم لان امكان الملزوم انما هو بالقياس اليه اعنى ذات الملزوم
لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير
فانه ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوى نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه فى ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما
كذا ذكره الشارح فى تعليقاته على التجريد وبه يظهر سر قولهم ان انعدام
المعلول بعدم العلة مع ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا بالذات
وعلى هذا فالمعتمد فى الدليل النقلى على جواز الرؤية انما هو سؤال
موسى عليه السلام الذى ذكره اولا ويدل عليه رد سؤاله بقوله لن ترانى
دون لن ارى ودون لن تنظر الى فان فيه تنبيه على انه قاصر
عن رؤيته لتوقفها على استعداد لم يوجد فى الرائى بعد بل انما يوجد
فى النشأة الآخرة على ما سبق وفى تفسير البيضاوى وجعل السؤال
لتبكيت قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة خطأ اذ لو كانت الرؤية
ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا
اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل
المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها اشد خطأ اذ
لا يدل الاخبار عن عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه
غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة
او جهالة بحقيقة الرؤية انتهى **قوله** كالطول والعرض فى الجسم فان
امتيازنا الطويل من العريض والاطول من الطويل دليل على رؤيتهما
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر عند المتكلمين
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها
فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل الانقسام هذا خلف
وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال
فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب الجسم منها

قوله

قوله فلا بد من علة مشتركة بينها اى بين الجواهر والاعراض والا
لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة
وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض **قوله** والاخيران
عدميان فان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فلا يصلح متعلقية الرؤية
قوله فلم يبق الا الوجود اى الوجود المطلق اعنى كون الشئ ذا هوية
ما لا خصوصية الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد
بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور
هناك اشتراط بشروط معينة ولا التقييد بارتفاع مانع واعترض عليه
العلامة الشريف فى شرح المواقف بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة
المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية و
الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد
هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة وليس
يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا هذا وبالجملة ان اريد
بالعلة المشتركة علة صحة كون الشئ مرئيا فهو امر اعتبارى يجوز ان يعلل
بامر اعتبارى آخر فلم لا يجوز ان يعلل بالامكان وان اريد متعلق الرؤية و
ما يقع عليه الرؤية اولا كما يدل عليه قوله هو المتعلق الاول للرؤية
فلا يجوز ان يكون الوجود المطلق ايضا على ما فصله قدس سره **قوله** فهذا
التأويل فى غاية البعد فانه خلاف ظ تخصيصه العينية بالوجود من بين
سائر الصفات الانتزاعية **قوله** وفيه تأمل اى فى لزوم كون النظر
بمعنى الانتظار ان يستعمل متعديا بنفسه تأمل فان النظر الموصل
بالى قد جاء ايضا بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون
الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون

رحبا لمطر من نفح الصبح

جبا الغمام فوجب حمل المشبه به على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الحريص وقال آخر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمة تاتي بالفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى ظهور الهلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة على الرؤية كما لا يخفى على الماثل **قوله** ولنبين بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة آه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير لو قيل لا نم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى الآية نعمة ربها منتظرة فالجواب عنه انه لا يجوز حمل الآية على الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يناسب سياق الآية **قوله** انكم سترون ربكم آه رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم **قوله** على وقوع الرؤية المستلزم لجوازه انما زاد قوله المستلزم لجوازه مع ان المطلوب هو الوقوع على ما يدل عليه قول المصنف وهو مرئي اذ هو ايضا مقصود ضمنا ومن ثمة اخذه ايضا مطلبا في هذه المسئلة وبين وجهي الاستدلال عليه وعليه يدور حمل الآيات والاحاديث الواردة في الرؤية على ظاهرها المتبادرة منها ثم قوله المستلزمة صفة للوقوع وهو ظ ويمكن ان يكون صفة للاجماع فان الاجماع على وقوع شيء دليل لجوازه لقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة **قوله** حقيقة النيل والوصول فيقال ادركت الثمرة اى وصلت حد النضج وادرك الغلام اى بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فالحمل على المعنى المجازي الاقرب الى الحقيقة يتعين كما بين في موضعه **قوله** اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن تمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وآورد عليه ان

عدم مدح لمعدوم لاشتماله على معون كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات نقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه آه فقد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما واجيب بان المدح بجهة لا ينفي الكمال من جهة آخر وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها واما عدم تمدح الاصوات والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول من امتناع رؤيتها بحسب جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها الا الخارقة من العقلاء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الانام معقولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الاوهام الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العزة والكبرياء والتمنع بما يدهش على ما اشار اليه الشارح بقوله انما التمدح للمتعزز الممتنع بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وما آورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة فمبني على ما جعلوا الله شركاء الجن والانس وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحان ما اعظم شانه **قوله** ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة دليل على حكمه فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة للموجودات دون الاعدام حيث لم يقل وما شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم **قوله** فكل كائن مراد فيه آه على المعتزلة حيث قالوا ان الكفر الكائن من الكافر ليس بمراد له وقوله وما ليس بكائن ليس بمراد عكس نقيض للجملة الاولى وفيه رد على المعتزلة ايضا حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له وقد بين فيما سبق دلايل المعتزلة مع ردها فتذكر **قوله** فانا نعلم ان جميع افعاله متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور منه وجوب شيء من الافعال سوا كان فعل تركا او ايجاد اذ لو ترك ولم يوجد لا يخرج عن الحكمة وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح

دم معتنين ثم

يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون كلها واجبا عليه بوجوب شيء
احد والحاصل ان كون الواجب عبارة عما تركه مخل بالحكمة مستلزم لكون
جميع افعاله واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والثاني باطل وكذا المقدم
فافهم **قوله** على ان التزام رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول
المسئلة كيف وهو لا يسئل عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف
يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله بعد البلوغ آه اعترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا
يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لا ان يكون لاشيئا
محضا او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه تعالى لم يفعل ذلك
لانه تعالى علم انه لو اتصف بالمذكورات لكفر وهذا وهو الجواب انما
يتأتى على مذهب الجبائي حيث اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى
فاوجب ما علم تعالى نفعه ولهذا بحث في سؤال الاخ الثالث
وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير
التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا **قوله** ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة
الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد
ان للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس وان
لم يكونا اصلحين بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان بالنسبة الى نظام العالم
كله فان مرادهم بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما
كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب الجبائي
المفضي الى البهتة فعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا
لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد الله تعالى ظهور الحق والا فلم يكن البهت
لازما على الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح آخر من وجه بالنسبة الى الشخص آخر فلعله كان اماتة
الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واحيائه لكمال الجزع على موته فكان

الاصلح

الاصلح لهم حفظه فلما حفظه هذه الاصلح وجب فوت الاصلح له
ولعله في نسله صلحاء فكان الاصلح لهم ايجاده فلرعاية الكثيرين
فات الاصلح له وجه دفعه ظ بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو بالنسبة
الى الشخص على انه يلزم حينئذ الجبائي تح على كلا التقديرين فانه
لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص في حق ابيه ولو
اماته كبيرا يلزم ترك الاصلح كذلك في حقه هذا وقد يقال يمكن الزامه
بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم
فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب نقضه وليس شيء لا للعبد
اختيارا فاما علما صلاحهم حتى يجعلوا ارادة الشر منه غالبة على ارادة
الله تعالى الخير فيجب على الله اصلح بحيث غدرته ثم اعلم ان الفلاسفة
ذهبوا الى ان الغاية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل
والمصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم
لا بد وان يكون اليها وان كان بالنسبة الى الشخص على خلاف المصلحة
ونظير ذلك ان المهندس اذا صور عمارة بالرسم يلاحظ فيها مواضع
للمجلس ومكانا للدهليز ومحلا للمتوضاء وغيرها فتعيين كل منها
لما تعين له في ذلك هو الانسب والاليق وان نسب الى كل واحد ان يكون
محل وما فقهم انها في هذا ارباب الكشف وقالوا ان كان
وجه آخر اليق وانسب مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث
الكل لكان هو الواقع البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخ اما ان
يكون معلوما له تعالى اولا والثاني يستلزم الجهل تعالى عن ذلك والاول
يستلزم العجز او البخل فانه لو كان قادرا عليه ولم يوجده يكون بخلا
تعالى عن ذلك وكذا ان لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وهذا دليل مبين وبرهان متين ذكره الامام حجة الاسلام
في بعض تصانيفه وقد استحسنه بعض اكابر الكشف كذا ذكره
الشيخ في بعض رسائله فان قلت فعلى هذا يثبت الوجوب
في الجملة عليه تعالى قلت هذا انما يدل على استحالة وقوع خلاف
الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب

بالنسبة الى المجموع العارض
وجب المجموع وان كان الالتي
بالنسبة الى الكل واصحهم

عليه كما لا ايجاب ان ايجاد الممتنع حرام عليه بل الوجوب والحرمة فرع
القدرة على الواجب والحرام على ما يستحق به الاثم وهذا اللزوم بالاختيار
فلا ينافيه بل هو محقق له فتأمل فيه **قوله** حيث قال والاصل في هذا
ان الله تعالى يجوز ان يخلفه قال الامام الرازي ان هذا القول في غاية الشناعة
لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز
الكذب على الله تعالى وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان
العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي
الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى ويمكن ان يكون مراد الواحدي
جواز الخلف بحسب النظر الجليل فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة خلف
بحسب الظاهر واما عند دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب
بشروط معلومة من الدلائل المنفصلة من الآيات والاحاديث كقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا
انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له وغيرها
ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما للكرم ومن هذا
هو السر في عدم تعييب العرب الخلف في الوعيد دون استلزام
الكرم فقط مع وجود الكذب فان قلت لما وجه كون الخلف خلفا
بحسب النظر الجليل دون دقة النظر فيما عدا وعيده كما لا يعد
العرب الخلف فيه مذموما قلت هو ان من داب الكريم اذا وعد
بشيء ان يعلقه بالمشية وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا تعليق
فيه اذ لا دليل على معرفته ولذا لم يجوز الخلف فيه ولو كان مستلزما
للكرم ومن هذا ظهر التطبيق بين قوله تعالى ويمحو الله ما يشاء وبين قوله
ما يبدل القول لدي **قوله** فالوعد حق العباد على الله اي كانه

صفتهم

صفتهم عليهم بل عليه قوله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان
يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تعالى فانهم لا يستحقون بعبادتهم
ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا يأول ما وقع في الصحيحين
من انه صلى الله عليه وسلم قال يا معاذ ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله
ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فما حق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا
به احدا واما حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا
ولا يلزم من هذا الحديث عفو الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا لمن
قال انه لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر اذ المراد
عدم التعذيب على التابيد لما صح في الاحاديث ان بعض العصاة
يعذبون ثم يخرجون الى الجنة وامثال هذا اسهل على المتسامحين
في العلم من اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم **قوله** اللهم الا ان يحمل آيات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة
اه ويؤيده ما حكي عن القفال في تفسيره من ان الآية تدل على ان جزاء
القتل العمد هو ما ذكره لكنه ليس فيه انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد
يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا الا اني لا افعله قال الامام
وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكره
وثبت بسائر الآيات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى
من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف
ولا يخفى ان تاويل الآيات المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق ممكن الا ان
تاويل الآية المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان ايصال الجزاء الى القاتل
ثبت بسائر الآيات ظاهرا وظاهر الآية المذكورة انما تدل على الاستحقاق
ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التاويلين اظهر تبادرا
الى الفهم فافهم **فائدة** ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته وعبادته
استحقاقه للثواب ودرء العقاب لما نقل عن الامام الرازي من انه

اجمعوا على انه لا يقبل العبادة لهذا لكنه محمول على انه لا يلاحظ فيها
الا الثواب ودرء العقاب واما اذا لاحظ الامتثال بامره وجه الله فهذا
ابلغه بلا خلاف والتفصيل ان للطاعة مراتب الاول ان يلاحظ الثواب
ودرء العقاب مع الامتثال وتسمى عبادة والثانية ان لا يلاحظ الا
تشرف النفس بالتقرب اليه تعالى بامتثال امره تعالى وتسمى عبودة والثالثة
ان لا يلاحظ فيها الا الله وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقدم
اياك على نعبد اشارة اليها بيت خدمت مكن چو گدايان بشرط
مزد كه دوست خود روش بنده پروری داند قوله على انه
لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل بصحة
وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعباد بناء على ان شكر المنعم واجب
عندهم عقلا وطاعة العبد لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه
فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الصواب قوله ان العلة الغائية
علة لفاعلية الفاعل لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل
في فاعليته ثابت في افعاله تعالى فان فاعليته تعالى نقل عن الشيخ وحققه الس
في تعليقاته على شرح التجريد اعم من ان يكون من الامور الكائنة المترتبة على الفعل
او من الامور الخارجة عن الترتيب فذات الواجب هو علة غائية لمعلولاته بهذا
المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب على الفعل
باعتقاد الفاعل كالجلوس على السرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة
للفاعل تسمى غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجله
الاقدام على الفعل انهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الفائدة
والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث انها ثمرته ونتيجة
فائدة وتلك المصلحة من حيث انها على طرف الفعل غاية قوله من ان ينفعل
عن شيء او يستكمل بشيء عطف المسبب على السبب فان الانفعال عن
العلة الغائية انما هو بتأثرها في فاعليته فيستكمل من حيث الفاعلية تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة

صفة

صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان مثال العلم حسن اي لمن اتصف
به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع
حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها كذا في شرح
المواقف قوله والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافقه كان
حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح
ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وانه يدركهما
العقل اي مدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ويوافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
مخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية
والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس
الى الشخصين كذا في شرح المواقف قوله ان فعله مخلوق لله كما هو
مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل بالاستقلال بالحسن والقبح عليه
وكذا يمتنع حكم العقل بالاستقلال كما ذهب اليه بعض اصحابه كامام الحرمين
من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته على سبيل الايجاب والاختيار وقد
بينا فيما سبق انه يلزم على المعتزلة بهذا ايضا فتذكر قوله وبالاجزاء الانقسام
الوهمي والفرضي لهما انقسامان في اشياء لا من واحد وهو يقابل القسمة
الخارجية المنقسمة اما القسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في
المنقسم والقسمة بالكسر وهما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الاول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل كليا والمراد
بالفرض التجويز العقلي كما اشتهر به في تعريف الكلي والجزئي قوله اي كل واحد
من صفاته الحقيقية فسر قول المص صفاته واحدة بالذات لئلا يتوهم
من ظاهره ان الصفات متحدة بعضها مع بعض ولان الصفات الاضافية
كذلك قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز

فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان
كما ذكره الآمدي وآثار رايه الشيخ في حدوث العالم حيث المعلول
انما يوجد على النحو الذي تعلقت به ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا
لوجوده او متأخرا عنه **قوله** ولكن لا يخفى عن الشيء على هذا التقدير
اي على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف
الشيء على نفسه الذي هو محصل الدور او الدور او التسلسل ففي كلامه مسامحة
ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات ووحدتها الا انه في صورة
الوحدة يختار استنادها الى الموجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة
الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت
فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتعليل بالعدم
منهم ولا نسبت فضلا في الالهيات وبالجملة الخلاف الكلام في هذه المسئلة
ان الاخذ بالابق والاحرى كما لا يخفى من تزييف الشيء لدليلها
بقوله ولا يخفى **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك حتى
يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل وآورد عليه انه يلزم
على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير
المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي
الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون
بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة
وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء واجيب بان متعلق القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل
المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته
كما ان المؤثر في الافعال الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته اذا
ولا يخفى ان المراد من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وكيف
يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة فيرد على الشيء انه لو كان تعلق

القدرة

القدرة بالمعنى الذي ذكره لا بمعنى تأثيرها واخراجها المقدور من العدم
الى الوجود لا يستقيم قولهم ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة
فتأمل **قوله** ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن دليل اللحم المستفاد
من قوله وله الزيادة والنقصان في خلقه فانه اذ يبهم منه ايجاب
لغيره تعالى لتقدم الخبر ويكون النشر على غير ترتيب اللف ويمكن
ان يكون دليلا لظاهره ويكون نشرا على ترتيب اللف فافهم **قوله**
وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة لا تذكر
ولا تؤنث زاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين
فانها وان كانت اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال
المختلفة على ما هو المشهور الا انها توصف بالتذكير والتأنيث وهذا
التعريف هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل
كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة الملائكة عقول مجردة مخالفة
للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة من النصارى الى انها
النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان **قوله** ذوو اجنحة
متعددة متفاوتة تتفاوت ما لهم من المراتب يتنزلون بها ويعرجون
او يسرعون بها نحو ما وكلهم فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير
البيضاوي **قوله** لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب
والايتمار بامر من اوامره فمنهم المستغرقون في المعرفة والتنزه عن
الاشتغال كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم
العليون والمقربون ومنهم يدبرون الامر من السماء الى الارض على
ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية **قوله**
وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها الآية ليس على سبيل
الاعتراض او اشارة الى دفع ما يتوهم من عدم عصمتهم بوجه مستنبط
من هذه الآية من الاعتراض على الله ومن غيبة بني آدم بنسبة الافساد
والسفك اليهم ومن الرجم بالغيب ومن تزكية النفس والعجب و
تفضيل الرفع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها

من يفسد ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض
واصلاحها من يفسد فيها ويستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية
واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد و
الغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه
عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني آدم على
وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار
من الله او تلق من اللوح او استنباط عما ركز في عقولهم ان العصمة
من خواصهم وقياس لاحد الثقلين على الآخر وقوله تعالى ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك اتحسن الى
اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار عما
رجحهم مع ما يتوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب
والتفاخر وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها
مدار امره شهوية وغضبية يؤديان به الى الافساد وسفك
الدماء وعقلية يدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة
وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي
الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن
نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة
كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل ومتمرنة
على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف
ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات
واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى
الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله
اني اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه **قوله** واما ابليس فهو استدلال
على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل استثنائه
منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل تناول

اللوح ط

الامر اياه

الامر اياه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وبدليل استحقاقه
الذم بترك السجود كما في قوله ما منعك ان لا تسجد وتقريره ان ابليس كان
من الجن وما قيل من انه طائفة من الملائكة مسماة بالجن وكان منهم
يأباه ظاهر الآية وصحة الاستثناء وتناول الامر للتغليب واعلم انه
لا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان
الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين
من الحق شيئا كذا في شرح المقاصد **قوله** والقرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ان اريد به المعنى النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما
كسائر صفاته تعالى وان اريد به الالفاظ والنظم المتلو فعدم خلقه
بمعنى عدم دخل احد سوى الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب
وعلى هذه المعنى حمل ما روي من قوله [illegible] من قال انه مخلوق فهو
كافر بالله العظيم والا فلا [illegible] بالقول بخلق الالفاظ والحروف
بمعنى حدوثها وكذا لا [illegible] في عدم اثبات صفة وراء العلم مسمى
بالكلام النفسي نعم على ما اول به العضد كلام الاشعري يحرف عدم
الخلق بمعنى كونه قديما الى القرآن [illegible] على [illegible] **قوله**
فالحنابلة [illegible] الاول ومنعوا كبرى
القياس الثاني في مقام النقض عن شبهة ترافع [illegible] الفقهاء
المذكورين **قوله** قلت ما بالهم لم يقولوا بعدم الكاتب والمجلد
وصانع الغلاف لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان الجسم
الذي هو مصحف مجلد في الغلاف مخلوق في الازل بارادته تعالى
وان كان هذا باطلا فتامل **قوله** وقيل انهم منعوا [illegible] كما اشار
بقوله وقيل الى ضعف هذا التوجيه بناء على ان منع الحدوث
من الحنابلة في مقام النقض من ترافع التجانب فلا ينبغي منع اطلاق
لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحدا
من القياسين مقدوحا فيه كما لا يخفى على المتأمل **قوله** انه يمتنع
من المخالفة الدليل اي الدليل الدال على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى
قوله انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه الكلام النفسي

الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري الكلام هو المعنى النفسي
انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفردات جميعا ولما كان الكلام
انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير وبه المفيد
بالافادة ويتصف بصفة الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق
والكذب وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق
اللفظية على النسبة الخبرية فالكلام النفسي على ما يفهم من مختصر ابن
الحاجب وشرحه للعضد النسبة بين مفردين انشائية او اخبارية
من حيث يفاد بالكلام اللفظي من حيث يستفاد منه ولهذا كان
قائما بنفس المتكلم دون السامع واعلم انهم اختلفوا في ان
الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او للصور الذهنية فالكلام
النفسي اذا كان مفادا للكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن
الا الصورة العلمية في الاخبارية واما في الانشائية فتحقق نسبة
في الكلام غير الصورة العلمية ظ فان الطلب غير تصور النسبة
الطلبية بين الضرب والمخاطب فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم
والثاني بمجموع طرفيه وقد بين فيما سبق في الشرح ان الطلب غير
الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على ما يدل عبارة المصنف
في شرح المختصر مغايرة للنسبة القائمة بزيد وقائم المتحققة في الواقع
وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قائمة بنفسها بنفس المتكلم
فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية
من حيث يفاد بالكلام فان من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن
انها صورة يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام
اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت
تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا على الطلبي والاخبار
نسبة قائمة بنفسه بنفس الخبر لا التصورية كما ان الطلب القائم بنفسه
بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر
الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار
غير تصور النسبة الخبرية وهو ظ وح كان قولهم يفاد بالكلام

اللفظي

اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت
تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا على الطلبي والاخبار
نسبة قائمة بنفسه بنفس الخبر لا التصورية كالطلب القائم بنفسه
بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر
الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار
غير تصور النسبة الخبرية وهو ظ وح كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي
اعتبارا بان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان
لفظ اضرب ايضا موضوع لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام
وطلب الضرب تفسير له دلالته عليه التزامية وهو ظ ولا شك ان الاخبار
وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه يقتضي تصور
الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة بين مفردين ان لها تعلقا
بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والخبر والمخبر كما ان
الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب
واورد على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام او
اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا والحاصل ان تحقق
نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار غير قيام زيد وللنسبة
التي بين زيد وقائم في الواقع والصورة العلمية التي حاصلها هنا
القائمة بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية والتصورية
اي لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولهذا قال المحقق الطوسي في تجريده
من النفسي غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري باحد الوجهين
المذكورين هذا ما اخذ مما ذكره بعض المحققين من المتأخرين في تعليقاتها
على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو مبدأ ايجاد
الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان يأمر
او ينهى او يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك المعنى
هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو صفة تعالى واحدة
يصير احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الماتريدية
من ان التكوين امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق الاحياء

والامانة وغير ما بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم
انه لابد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم
فانه لا يكون فيه قصد خطاب. ولو كان الصبار كلاما نفسيا فتأمل فيه
قوله فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة هذا يدل على منع الصغرى القياس الثاني باعتبار منع الترتيب.
بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار التركيب
من الحروف وقيل عليه انه لا ينفع للاشعري في الزيادة الكلام
النفسي الا زيادة المؤنة لان التدافع الذي في تحقيق القياس بان
في بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع
كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام
النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد
لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد ويجب الاكتفاء بالا على
والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى اقول انما كان
الواجب على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المعترض
لان صغراه ممنوعة باثبات الكلام النفسي فيبقى التدافع بالقياس
الى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال لا نم ان كل ما هو مركب
من الحروف المرتبة حادث فان كلامه تعالى من جنس الحروف ومع ذلك
ليس بحادث لان الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلة واما اذا لم يثبت الكلام النفسي فالصغرى تكون
ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتيب فيه مع
ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب اليه كما يكون ممنوعة
بالنظر الى الكلام النفسي كذلك يكون ممنوعة بالنسبة الى الكلام
اللفظي فان الكلام اللفظي وان كان من جنس الحروف الا ان الترتيب
والتعاقب فيه ليس الا في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا انه
يحمل زيادة المؤنة بحاله فتأمل قوله والادلة الدالة على الحدوث
كالتاليف والتنظيم من الكلمات متناسبة المعاني متناسقة

الدلالة والانزال والتنزيل فانه موجب للانتقال من مكان عال
الى سافل وكذا كونه حادث والعربية فانه يوجب كونه من موضوعات
العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا فانه يوجب ان يكون كثير الاستعمال
والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه
مسموعا فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا فانه
يحدث بالقياس الى المتحدى فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس
مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضي وجزء آخر مسبوق بالمنقضي
ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت
صفات حقيقية لا اضافات واعتبارات فتأمل قوله بقي
ان كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة ان قال بعض
الافاضل للشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان
يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ
دفعة واحدة في جنب الحدقة الغير مساعدة حدقته لابصار
اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة
وغير قارة هذا ولا يخفى ان يعقل لفظ من جنس الحروف والاصوات
لا يكون سيالة ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة ويكون امرا
واحدا قائما بذاته تعالى منقسما الى الكلمات والالفاظ المختلفة
مركبة من الاجزاء المتعاقبة باعتبار ما يتعلق به من التلفظ فتعسر
فان لم يتم ما ذهب اليه المص والا فلا ولو تم ما ذهب اليه المص
امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا يخفى قوله وهذه الصفة قديمة
اي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ومعنى كونه تعالى متكلما
هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله تعالى
تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة
العلم فان كلمات غيره تعالى معلوم له تعالى ويتعلق علمه بها
ولا يتعلق بها تلك الصفة وكلامه تعالى هي الكلمات التي هو مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة فيكون الصفة في يما بذاته تعالى
لان الشيء باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون عين علمه تعالى الفرق

بينها وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه
الازلي ان وجودها مرتبة في علمه الازلي تتعلق صفة التكلم دون ديوان
الحافظ فان وجوده فيه تتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى لما علم انه
سيوجد حافظ ينشاء ديوانا كذا وجد ديوانه في علمه الازلي كسائر
الممكنات وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر ولما
كان علمه هو واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا
على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشاآت ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب
المقدر اذ لا مخاطب موجودا في الازل فتكون المضي والحضور و
الاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال
في وروده بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة
الاستقبال كذا ذكره الش في الرسالة المذكورة وقال فيها وهذا الذي
ذكرناه لتنبيها ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة
ومن تبعهم حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو الجمهور
اعني الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق وهنا فان قلت ان
الكلام النفسي لو سلم ان كان عبارة عن علمه بتلك الكلمات المؤلفة
المعلومة له تعالى لم يكن صفة له لما ان الحوادث المعلومة له ليست
صفات له قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى
باعتبار وجودها العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه بالذات
الا انها غيره بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب
اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة المصدرة لترتيب الكلمات
اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات
قلت يمكن اختيار الشق الثاني ولا تزيد الصفات بناء على ان الكلام
راجع الى العلم ومتحد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول ويكون تلك

الصفة

الصفة المقدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات
في علمه تعالى ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالاعتبار
ومقصود الش اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شيء مما لزم على غيره فلا بنوع
في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل يتأتى هذا التوجيه ايضا على القول
بعينية الصفات فانه رحمه الله قرره وحرره في الرسالة المذكورة مع انه
قال فيها بعينية الصفات مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه في اطلاق
المتكلم عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق المشتق بدون قيام مبدأ الاشتقاق
وهذا صار سببا لتشنيع الاشاعرة على المعتزلة وذلك لان الكلمات
المؤلفة لم تقم بذاته تعالى وان كان علمه بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا
من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرا لتأليف الكلمات يرجع
الى الصفة المقدرة وكانت داخلة تحتها هذا واما ما قيل من ان القول بان
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء
في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد
ادعى الش فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى
في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة
في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها
في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدمة
على بعض كما ان سائر الممكنات مترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك
كما ارتضاه الش بقوله ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات
كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه فان قلت على ما ذكره
الش يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود العلمي وكذا
السماء النفسي والارض النفسي فلا اختصاص له بالكلام قلت
لا شك في ازلية جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها
بحسب هذا الوجود مع العلم الذي هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره
الش الا انها باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة

المصدرة لنا لكونها في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة
لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك الصفة في هذا الاعتبار
ولهذا لا يسمى سمعا ونفسيا وارضا نفسيا بل وجودا علميا لها
وما اورده ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار
وجودها في ذاته تعالى ولا يصلح ذلك للنزاع فجوابه ان الشارح لم يرد ان
المعتزلة ينازعون في ازلية شيء من الحوادث بحسب وجودها في علمه تعالى
بل اراد انهم ينازعون في ازلية تلك الكلمات في علمه بحسب تعلق تلك
الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى كسائر الكلمات ولولا ثبوت
(سببا للوجود الحافظ صح)
الكلام النفسي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله وليس
كلام الله تعالى الا ما رتبها الله تعالى بنفسه من غير واسطة فان قلت يلزم
منه ان كلام غيره رتبه تعالى بواسطة وهذا مبني على كون العلم انفعاليا
تابعا للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب
الاشاعرة وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم
ومدخليته لا ينافي كونه تابعا للمعلوم فان العلم من حيث انه علم
المعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه من
حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له سببية
ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا
له وقد سبق نقل ذلك عن السيد المحققين قدس سره قوله وعلى ما
هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست
كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان كلامه هي الكلمات التي رتبها الله
في علمه الازلي بصفة التكلم والعلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة
على القول بان يحصل بالماهيات الاشياء انفسها ومعنى الاتحاد بالذات
والاختلاف بالاعتبار انه لو عري ما في الذهن عن العوارض الذهنية
والاعتبار لحصل له الحقيقة كان متحدا مع ما في الخارج فالاعتبار داخل
في ماهية العلم على هذا فيرد عليه ما يرد على ما هو ظاهر كلام متقدمي

الاشاعرة

الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى باعتبار انه وجود
خارجي لما هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار انه
دال على ما هو كلامه فتأمل فيه قوله فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله
الا ان التحدي باعتبار وجوده الخارجي قوله يكون كانكار كون ما
بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ومعنى هذا الانكار ان ما بين
هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها الحافظ في خياله باعتبار
وجودها الخارجي وهذا كذلك فيكون معنى انكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى انه ليست هي الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة
التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا كفر قوله سيما الكلام في اسمائه
الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم لمعنى
فرع تعقله ووسيلة تفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور
بنفسه فلا يتصور وضع اسم بازائه الا عند من جوز تعقل ذاته
فانه يمكن حينئذ ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره السيد المحققين
قدس سره في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع
الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يتصور ذاتا ما بوجه من وجوهه
ويوضع لخصوصه ويقصد به تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ولكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم علم بان من ان
لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه انتهى
قوله قلت وذهب الامام الغزالي اه اشارة الى ان المصنف
ما استوفى المذاهب لتركه مذهب الغزالي قوله بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله تعالى
يدل عليه قوله ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر
اللغات على ان يكون المراد بسائر اللغات ما عدا العربية مما فيها
الاعلام الموضوعة ويمكن ان يكون المراد ان التسمية لا تجوز مطلقا
ولفظة الله ليس علما بل هو بمعنى المعبود اذ هو مأخوذ من الالوهية
ويدل عليه قوله فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للغير اه
فتأمل قوله والمعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه

الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة
بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح
الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات
والتبري عما ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه
تسمية ما يراه الفلاسفة معادًا انما يتم على مذهب القائلين
بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان وهو الحق ويدل عليه
قوله تعالى ارجعي الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح توجد
بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد
المفارقة وتلذذها واتصافها بوجدانها متصفة بالكمالات
وتألمها بتحسرها على فوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني
الذي اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام ايضا الا
انه لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر منكره ولا يعد من اهل البدع وقد رقمه
ما يدرج في مسائل الكلامية قوله بحيث لا يقبل التأويل حتى صار
معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد
تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كفر بانكار
ما هو من ضروريات ذلك الدين قوله اولم ير الانسان الهمزة
للانكار والتعجب والواو للعطف على جملة مقدرة اي الم يتفكر
ولم يعلم الانسان علما يقينيا انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وفيه تقبيح بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تعالى عنه
وجعله الله تعالى افراطا في الخصومة لان وزن الخصيم من اوزان المبالغة
ومنافاته لاعترافهم بالقدرة على ما هو اشد من الايجاد في بدء
الخلقة يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنافاة واضحة بين
انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء الاموات مرة

ثانية

ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم
بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث
من كتم العدم كما قال الله تعالى ولم يك شيئا ومقابلة للنعمة
التي لا مزيد عليها وهي خلقه من اخس شيء وامهنه وهو النطفة
حال كونه شريفا مكرما كما قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم بالعقوق
والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة
على احياء الموتى وتشبيه لخلقه بوصفه بالعجز عما عجزوا عنه
من احياء الموتى ونسي خلقه اي خلقنا اياه اي ترك التفكر
في بدء خلقه ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء
الخلق وبين البعث ثانيا فان كلا منهما احياء مواد جامدة
انما فسر النسيان بترك التفكر اشارة الى ان النسيان ليس بمعناه الحقيقي
اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان الناسي معذورا بل انما هو بمعنى ترك
التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لانه تركه كترك الناسي
نسيانا كليا قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم استئناف
لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل
وهي انكار قدرة الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما
انكر من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا
قيل من يحيي العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله تعالى
بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى وتشبيها لخلقه في انهم غير موصوفين
بالقدرة عليه انتهى كلامه قل يحييها الذي انشأها اول مرة فان
قدرته كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية
اللازمة لذاتها قال بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير البيضاوي
نقل ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية
الكريمة كان يقول يا ليت هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو

اوفق على هذا القياس الجلي حتى اعلم ما نقول فيه وهو بكل خلق عليم
تعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم اجزاء الاشخاص
المتفرقة اصولها وحصولها وموقعها ويعلم طريق تمييزها
وضم بعضها الى البعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى
التي كانت فيها او احداث مثلها كذا في تفسير البيضاوي وفيه اشارة
الى دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسماني والمذهبين فيه كما لا يخفى
على المتأمل **قوله** واستمر وجوده في وقت آخر وعلى ذلك اذ
شوهد علم ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات
فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الآن هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة
وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الفرض
والاعتبار دون الخارج وقد حكي انه وقع هذا البحث بين ابي علي وبين
احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما
تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت
ايضا غير من كان تباحثني فبهت التلميذ وعاد الحق وعرف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات وظهر بهذا البحث
بطلان ما استدل به في التجريد على امتناع اعادة المعدوم من انه
لو جاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان
عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت
من المشخصات على ما يدل عليه تفصيل الشرح الجديد لهذا الكلام حيث قال
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته
مع وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت

غير الموجود

غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون
الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته
الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث
كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا
والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري والبديهة جازمة بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا
ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا والضد
لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا
والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق
وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وهو
انتهى **قوله** وليكن ب كج في الحدوث آ اي يكون موافقا
ومشاركا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما فيه
وذكر المثل المستانف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه
وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى شيء فيظهر بطلان كون شيء
منتسبا الى او يكون مثل ج في الحدوث من الاستئناف والاعتداد
بهذا الدليل على عدم الحفاظ وصف الذات كما لا يخفى على المتأمل
وسيظهر من قريب ان شاء الله تعالى **قوله** فهو نفس هذه التثنية
واحد المطلوب في بيان نفسه هذا مبني على ان ابن سينا لما ادعى
البديهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه
على طريق المانع فان قلت لعل كونه منتسبا الى شيء دون ج
مستند الى مشخصهما المتمايزين لتحققهما بالتعدد على ما ذكره
اجيب عنه بانا ننقل الكلام الى التشخصين بانه لم كان تشخص ب
عين تشخص آ دون تشخص ج **قوله** واذا كان المحمولان الاثنان هما
الوجود السابق والوجود اللاحق او الوجودات والعدم و
الاول اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين الموجود
السابق والموجود اللاحق وتغيره الى الثاني قول الشارح في تعليقاته

على الشرح الجديد حيث قال فيما لبيان محصل هذا الدليل ان العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوحدة والعدم
شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد عن
المستأنف بخصوصية واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له و
ان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين الشبهة التي مر تقرير
النظر في ابطالها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار فانه يوجب
الاثنينية الصرفة انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل
استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود
بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرره المتأخرون اذ يرد عليه
وجوه من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمتنع
الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بان
ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل
على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع انا نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صحيحة مطابقة لما في نفس الامر
كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع
بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصورها العقل ويحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود
لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه
بشيء من الاحكام وايضا قال الشارح في هذا البحث لقائل ان يقول لو تم
هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الا اذا فالحق
ما ذكره الشارح من تحصيل الدليل وحاصله ان نسبة المعادية الى الحادث
الذي فرض انه معاد وليس اولى من نسبتها الى المعدوم الذي يعني انه
ليس الحكم بانه الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي كان لان
الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم تفقد

وليس كذلك

وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق ان يقال كما صح
الحكم على المستأنف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه
هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات ووحدة المحل
المستأنف انما هو للتوضيح لبطلان الحادث المفروض كونه معادا او لان كل
واحد منهما معادا ولما بطل الاول تعين الثاني فتأمل ان اعادة
المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان
وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه
بامكنة ما بينهما ممتنع بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان آخر
سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين ممتنع هذا
وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين اشارة الى انه
لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين الزمانين اما باستمرار وجوده او ذاته
على ما هو رأي المعتزلة لم يكن في ذلك التعلق استحالة فتأمل فيه قوله
فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة استمرار الوجود اشارة
الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة
الى انحفاظها من حيث الذات كما هو رأي المعتزلة قوله واتحادها
مع صورة الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه اي بعد التجريد عن العوارض
الذهنية تكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون عين
الشخص الخارجي لو جرد هو ايضا عن المشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية
المجردة حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد
من ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد
بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن
موجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى مبني على ان المراد
بالذهني هو الشخص المجرد وليس كذلك بل المراد به مطلق ما شاع فيشمل

بخيال فان قلت فلم لا يحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت
فينتقل الكلام الى حفظه بحسب وجوده في الخيال وقد يرد الاعتراض
فالحق في الجواب ما ذكره بعض الفضلاء هنا من ان الحكم بان ثبت مثلا
في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات وانحفاظها في الخارج
ولا ينفعه كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع
العلم بان ثبت كان او انه ثبت كان في الخارج فلا بد فيه من ان
لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل انتهى قوله وانضم
لمن ان معدوم موجود له اه يعني اذا فرض هذا المعاد موجودا في الذهن
وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجودان الذهنيان
متشاركان في جميع ما يمكن الاشتراك فيه فلا يكون الحكم بان احدهما
هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون الآخر اولى من عكسه وقد
لا يكون الحكم بان المعاد المفروض وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان
موجودا في الخارج سابقا اولى من الحكم على المثل المستأنف بانه كذلك فتأمل
قوله واورد عليه ان اللازم اه تحصل الافراد ان زمان العدم تخلل
بين زماني الوجود فالموجود في الزمان الاول وان كان متحدا مع
الوجود في الزمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل للعدم
المتخلل طرفان متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن
بين المتغايرين بالذات وانما قررناه هكذا مع ان النظر في تقريره
هو انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متغايران بالذات يتقدم
باحدهما على العدم وبالعدم على الآخر ليطابقه الجواب بقوله الا ان
ان يعني تقدم الشيء مطلقا اه فان محصله الاستدلال على انه لا يمكن
تخلل العدم بينهما لانهما اذا كانا متحدين بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود
على نفسه تقدما زمانيا وبديهة العقل كما حكم ببطلان تقدم الشيء

على نفسه

على نفسه تقدما ذاتيا كما في صورة الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما
زمانيا وقد ما اذا قرر السؤال على ما هو الظاهر فالجواب المطابق هو ما ذكره في
تعليقاته على الشرح الجديد وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود
الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود
الى الماهية ليس كنسبة العوارض التي تجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ لا وحدة لها الا بالاعتبار ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين
الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى وكلا يخفى انه كلام حق سواء
كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي
او لازما ثانيا له لانه اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم
ولا يتحصل بدونه بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل
الوجود مع بقاء الذات لا لمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج
لجريانه في ساير الاعتبارات التي تجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها
فان قلت مسلم ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا مرتين
فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا
قلت ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح
به بعض المتأخرين في تعليقاته على حاشية التجريد وقد وجه عدم مطابقة
الجواب المذكور بحسب الظاهر للسؤال بان السائل انما قال بان معنى التقدم
ذلك لكنه قال بجواز الوجودين لشيء واحد وقبل بطلان ان يكون
المراد من الاستدلال ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حيث قال نحكم
ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما نحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه
بالذات كما في صورة الدور فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان
يتوقف العقل في هذا الحكم ولم ينازع فيه لانه يجوز ان يتقدم شيء باحد
الوجودين على نفسه بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الفرق
بين الحكمين الذي يدل على وحدة وجود شيء واحد فقوله يعني تقدم
الشيء اه اما تمهيد له واما اشارة الى جواب ايراد ربما يورد في هذا
الموضع وان لم يذكر وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير

مشخصة مع بقاء العوارض الشخصية في الحالتين انتهى وتنبههم من تقرير
بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى اه جواب بتغيير الدليل حيث قال
اولا لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم
باطل فالملزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدمة
الممنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب والاولى في تقرير
السؤال والجواب ما ذكرنا اولا فتأمل فيه ولقائل ان يقول كما يكون
تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك يكون في التقدم
الزماني فتأمل **قوله** ويمكن ان يدفع بان اللازم من تقرير الدليل
تقدم الشيء من حيث الذات لان الذات موجودة في الزمان الاول
والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجري الاختلاف الذي لا يوجب
الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا لما ادعى بديهة هذه الدعوى
لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة الحجة حيث قال في التعليقات
ولو امكن ان يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون
الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك فقدان ولا وجودان
ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون العود
ولا اثنينية وكيف تكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو
الاول هذا ولقد فصلنا الكلام في اعادة المعدوم نوع تفصيل فلا تغفل
وكن على بصيرة **قوله** فافهم ذلك لا يقال وجه الامر بالفهم ان الاجزاء
المتبادلة من اول العمر الى آخره التي تصعد منها الكثير المحاكي للطاقات
اياها ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدا اذ المبدا اما ما
هو عند الموت او بدو الفطرة او ايتها والمحشور غيره على كل
التقادير واما ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون
الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن القول بان جميع الاجزاء من اول العمر

الى آخره

الى آخره محشورة فيه اذ على تقدير ان يأكل انسان انسانا يصير اجزاء
المأكول اجزاء للآكل فيلزم عدم حشر المأكول بالاستقلال وايضا فاذا
اكل انسان حيوانا يصير اجزاء الحيوان اجزاء له فيلزم من حشر جميع اجزائه
حشر الحيوان في ضمنه فتنعدم فيه خلاف قانون العدالة لانا نقول ان
المحشورة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول العمر الى آخره
واما الاجزاء المتبادلة بحسب تحليل الحرارة الغريزية والتغذي بانواع
الاغذية فلا عبرة بكونها محشورة لعدم اختلال قانون العدالة فتأمل
فيه وهذا كله على تقدير عدم القول بالنفوس المجردة واما على تقدير
القول بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني
اصلا لانه يمكن ان يختار في تحقيقه ما قاله كثير من المحققين كابي
عبد الله الحليمي وحجة الاسلام الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي
ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية من
ان الانسان بالحقيقة النفس الناطقة المجردة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة وهي تبقى
بعد خراب البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا
وتتصرف فيه كما كان في الدنيا وعلى هذا لا يختل قانون العدالة
وان لم يكن البدن الثاني مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول
ثم هذا ينافي الحديث الذي نقل لبيان مورد الآية المذكورة في اول
البحث فاختاره ما يكون اقرب الى ظاهر ما يقدر الامكان ولذا بين
العلامة البيضاوي المعاد الجسماني باحد الوجهين المذكورين في البرهان
اولا مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة انما هو النفس الناطقة
المجردة والبدن بمنزلة الآلة وهو المكلف العاصي والمطيع والمعاقب
والمثاب على ما يظهر من تتبع تفسيره **قوله** لمعرفة الله ومحبته الاولى
تقديم المحبة في العبارة فانها مقدمة في الخارج على المعرفة اذ هي اول
علاقة بين السالك وبين الحق تعالى على ما سمعت من بعض العارفين
لكن الامام حجة الاسلام قال في كيمياء السعادة غاية همة سعادتها

اسم كتاب

آشنا كه كسى بدان جهان بشود وانس ومحبة حق بروى غالب شده
باشد وانس بذكر تمام مى شود ومحبة ثمرة معرفة است ومعرفة
ثمرة فكر است واين همه بخلوة راست آيد انتهى وعلى هذا يكون
مراد بعض العارفين بالمحبة المقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون
ثمرة للمعرفة وهي المرادة ههنا فلذا قدم المعرفة عليها قوله لا يمكن
ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية يعني اذا حصل سعادة الالتذاذ
باللذائذ بالمعرفة والمحبة والاستغراق في تجلي انوار القدس من اللاهوت
فلا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية اذ المحبة وظهور الآثار
من جانب المحبوب يكونان مانعين من الالتفات الى شيء آخر وهذه مرتبة
قد تحصل في هذه النشأة كما للمتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين
في سلك المجردات قوله كانت قوية قادرة على جمع بين الامرين ويؤيد
هذا ما نقل عن بعض العارفين من ارباب الكشف وهو ان اهل الجنة قواهم الروحانية
وصفاتهم الطبيعية ينقلب بسبب غرابة ما بالنسبة الى ما شاكلها صورا او
مع تغاير حقيقة الجسم في باطن السعداء آه فالباطن مطلق والظاهر مقيد
فانه يقام مقامه انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك مع تغاير حقيقة الجسم
في الباطن واستيفاء اللذائذ الجسمانية فيكون الجمع بين السعادتين
ح والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقد سبقت الشريعة الحقة الى آخره اي آباؤنا
كما اسندنا وهو لانا محمد صلعم اه هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان
معترفا بنبوة النبي صلعم مصدقا بجميع ما جاء به ولا ينافي هذا اباءه
لمطالب الفلاسفة المخالفة لقضايا اهل الاسلام فان حكاية الكفر ليس بكفر
ونقل عن الامام اليافعي ان ابن سينا تاب في آخر عمره ورد المظالم
وحفظ القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب
ومات بهمدان ودفن فيها قوله فلا يتوهم ان اثباته من مسائل
الحكمية دفع التوهم بعض معاصريه رحمه حيث قال كون المعاد جسمانيا

مقصودا خاصا

مقصودا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل انه من المسائل المشتركة بين الكلام
والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني
وقد اغنانا النبي م عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته بوجه
دفعه ظ بعد التأمل في الشروح ويحصل ان القائلين بالمعادين
معا جمعوا بين الشريعة والحكمة بحيث مسئلة من الشريعة الى الحكمة
فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد الجسماني ليس
من مسائل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحساب اه دفع لما يقال
ان المحاسبة الاعمال انما تكون لمعرفة كميتها والى معلومة له تعالى فيكون
المحاسبة عبثا ووجه الدفع انا لا نم ان فائدتها معرفة الكمية بل فائدته
ما ذكره الشارح قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
اصحاب الجنة خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع الاحاديث
الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما دل على وجودهما دلالة ظاهرة قوله
والجواب منع امتناع الخلاء اه اختيار للشق الثالث بمنع بطلان
ما يلزم على تقديره بناء على اقتضاء البسيط الكروية على ما بحث
الفلاسفة وتماس الكرة الكرة انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع
لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة التي ذكروا فيها الامتناع الخلاء
فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله وعلى تقدير التسليم لم لا يجوز
ان يكون الفرجة مملوءة بجسم آخر وادلة الكروية لا تتم حتى يقال ان
الجسم الآخر ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة والحاصل
انه يجوز وجود عالم آخر فلا نسلم في وجوده الا انه لما ذكره ارباب
الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها ولذا قال العلامة التفتازاني
في تفسير قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم

قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع الخ فانه
هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية نضد الافلاك
التسعة قلت فيما ذكروه شكوك وادلة على اثبات التسعة
بادراك تسع حركات في بادي الراي ولا احتياج في الحركات التسعة
الى الافلاك التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك السبعة
للكواكب السبعة نفس ويصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت
مركوزة في محدب المحيط الحاوي لفلك زحل ويكون حركتها مستندة
اليه هذا ولا ينافي ما ذكره الشارح بقوله وسقفه السبع او يجوز
ان يكون الجنة فوق الكرسي ايضا الا انه يعرض لما اكتفى في ادعائه
بمعنى له فان مطلب الابنائي وسعة الكرسي السموات والارض
وسعة الجنة ايضا فليكن فوق السموات وتحت الكرسي قلت
يأباه ظاهر قوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن قوله وقال
النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو
الصحيح فان النووي استخرج من الاحاديث الصحيحة الحجة على ما
نقله الشارح حقيتها واول حديث الوائدة وقال معنى قوله عليه السلام
الوائدة والموؤدة في النار ان القابلة التي كانت تستر الولد
في الارض والموؤدة لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ
شهاب الدين ابن حجر في شرح المشكاة قوله واجيب بمنع دلالته
على العموم في الاشخاص والاحوال في شرح المواقف وللامام الرازي
بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال الجواب
عنها اجمالا دليلكم في نفي الشفاعة لابد ان يكون عاما في الاشخاص
والاوقات ودليلنا في الاثبات لابد ان يكون خاصا فيهما
لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص
مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة المذكورة
في التفسير الكبير قوله جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال بعض الدلائل

المتعارضة

المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة الدالة
على النفي بالكفار وبه يندفع التعارض ايضا قوله وهذا هو الشفاعة
الكبرى الذي خص بعض العلماء به المقام المحمود به ويدل عليه ما روي
ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى
عليهم الصلوة والسلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني
فاستأذن على ربي في داره فيأذن لي عليه فاذا رأيته وقعت
ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل
تسمع واشفع تشفع واسئل تعطه فارفع رأسي فاثني على
ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم
الجنة ما يبقى في النار الا ما قد حبسه القرآن اي وجب عليه
الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال
وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم وقد يقال ظاهر
هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع الناس فينادي امتي امتي
على ما روي في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته فكيف
بان شفاعته يوم القيمة ظاهر لانه خاصة فيطلب سائر الناس حقيقة
آخر يرد عليه انه كيف يشفع سائر الانبياء عن شفاعة انهم
فالجواب ما اجيب به من ان الانبياء عليهم السلام لم يشفعوا من غير
الشفاعة انما يشفعوا من الابتداء بها فسولتها من بدأ بالشفاعة
وهذا هو السيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رض انه عليه السلام
قال انا سيد الناس يوم القيمة وذلك لان شفاعة الانبياء عليهم السلام
انما فتح بشفاعته عم لامته اولا قوله النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام
الاسارى على السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي
في هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم بحالهم فاما
ان يعذبوا بجنس آخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكونا
عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف قوله ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يدل على ان الاول

قبل يوم البعث والآية في حق المؤمن فما ذكر الا عذاب القبر قوله
والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء
في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء
للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين المفسرين قالوا والفائدة في ذكر
الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا
فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر
وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم
في هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا
بالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم
ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء في القبر
ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد
ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى النطفة وحمل الاحيائين
على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في
القبر فيرد عليه ان الاماتة انما تكون بعد سابقية الحيوة ولا حيوة
في اطوار النطفة وايضا هو قول شذوذ من المفسرين والمعتمد
هو قول الاكثرين قوله الصبيان يسئلون ويدل عليه تلقين
النبي صلعم لابنه ابراهيم قوله من عالم الملكوت الملكوت هو الملك
والتاء للمبالغة فهي اعظم من الملك فالملك عالم الشهادة والملكوت
عالم الغيب قوله الاول ان يكون من فعل الله او ما يقوم مقامه
من الترك وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله
ومثال الترك ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم
لا تقدرون عليه ففعل فعجزوا فانه معجز دال على صدقه دلالة
بينة ثم ان عدم خلق القدرة على ذلك ليس فعلا بل هو عدم صرف
ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف جعله خوف او ما يقوم
مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل

الله تع

١٢١

الله تعالى قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فلا يدل
على التصديق وهو بمنزلة التصديق من الله تعالى قوله الثالث ان يتعذر
معارضته لان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا
بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقول
لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعى الله فاظهره
الله تعالى فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
قوله لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه معجزا انما
هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي
لا اعرف في هذه الصورة خلافا من الاصحاب ولو خر ميتا في الحال
قال القاضي يبطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب
الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين
عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب قوله وسيرته
المطهرة اه اشارة الى طريق اهل البصيرة في اثبات نبوته عليه السلام
والاول طريق العوام قوله على وجوب عصمتهم فيما دل المعجزة
على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا
لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو باطل قوله فهم معصومون عن تعمده
لم يخالف فيه الا الحشوية وهي عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في التحسين
والتقبيح قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية يرد عليه انه يلزم
عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام
قوله ملك لا يجمع ما بين اوله وآخره من التنافي فان اوله صريح في جواز
صدور الذنب عنهم في الجملة بعد البعثة وآخره في عدم جواز صدوره
عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير مذهبه ومختاره
وان كان مخالفا لما دل عليه ظاهره على ما دل عليه اول كلامه وتوجيها كلامه
لمذهب الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتأمل قوله
وعلى هذا اي على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله

فيهم كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلعم
على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا
تحت سمرة او سدرة بالحديبية **قوله** على يد حوش المتقي
اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو
في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة وله ثلث
مراتب الاولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك وعليه
قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم
من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى
في الشرع والمعني بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا و
الثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره
وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته
كذا في تفسير البيضاوي **قوله** والدليل على حقيتها قصة مريم
حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط
عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات
لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عم مما لا يقدم عليه منصف
كذا في شرح المواقف وكذا احضار آصف عرش بلقيس في طرفة
عين مع مسافة بعيدة الى مسيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان عليه السلام
اذ لم ينطق على يده معارضا للتحدي **قوله** واعلم ان مسئلة الامامة
ليست من الاصول بل احكام الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين
لقوله عم من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا على الله تعالى
كما زعمت الشيعة **قوله** لعتبة النبي عليه السلام لذلك روي انه
لما رجع النبي صلعم ليلة اسري به اخبر قريشا القصة فتعجبوا
استحالة وارتد ناس ممن آمن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر
وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت
المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك

فسمي

فسمي ابي بكر الصديق لذلك **قوله** والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص
والا لاظهروه حين المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم من انقيادهم
لنصوص الكتاب والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رض مخالفة
النصوص واجماعهم على خلاف نص النبي صلعم وما يتوهم من انهم لم يظهروا
نص النبي صلعم على تقية فاسد لان عليا رض كان في غاية الشجاعة و
التسلط في الامور الدينية وفاطمة رض مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين رض سبطي النبي صلعم ولداه والعباس مع علو مرتبته كان معه
لما روي انه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع
عم النبي عم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو
سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملئن
الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين
منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج
عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي
نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر رض واما توقف علي رض ستة اشهر
فانما كان لغاية دهشته بموت النبي عليه السلام وكثرة حزنه على موته عم
فان الصحابة رض دهشوا بعد موته عم حتى روي ان عمر رض كان يقول ان النبي
عليه السلام لم يمت بل غاب عنا كما غاب موسى عن قومه وكان لا يقدر
احد ان يقول عنده ان النبي صلعم توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحسر و
كان علي رض لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رض
على منبر النبي عليه السلام وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون تسلى وقال كاني ما اسمع بهذه الآية الى الآن ثم تلى ابو بكر
قوله تعالى وما محمد الا رسول الله قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل
انقلبتم على اعقابكم الآية فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت
ستة اشهر على علي رض وسكن حزنه اجتهد وعرف ان خلافة ابي بكر
حق فبايعه على رؤوس الاشهاد فصار امامته مجمعا عليه روي انه تخلف

عن بيعة ابي بكر علي والعباس ومقداد وزبير فارسل اليهم بعد ذلك
فجاؤا فقال ابو بكر للصحابة نحو علي ولا بيعة في عنقه وهو بالخيار
في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري
فانا اول من ابايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو
وسائر المتخلفين قوله فقال بايعنا لمن قبلنا وان كان عمر وجد
قوله وان كان عمر انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته
في الدين وعدم مسامحته في امر بحيث يتابع الحق وان كان مراد ابي بكر
رضي الله عنه حين المتابعة اشارة الى ان يكون المتابعة بلا زور
وعن علم قوله ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل برأيه اصاب
فانه وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله منها ما روي عن ابن عباس
رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي عليه
ودعاه المنافق الى كعب ابن اشرف ثم انهما احتكما الى النبي
عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى
عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رض قضى النبي عليه السلام فلم يرض
بقضائه فخاصم اليك فقال عمر للمنافق كذلك فقال نعم فقال مكانكما
حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه فضرب عنق المنافق حتى برد
فقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى
الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الآية فقال ابن عمر فرق
بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي انه يوم
لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابرهيم فقال عمر أما نتخذه
مصلى فقال عليه السلام حتى يجيء امر الله فنزل قوله تعالى واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى ومنها ما روي مما وقع في قصة اسارى بدر
قوله فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر
بوجه ما وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة

النكرة

النكرة فيكون بمعناه الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة في صيغة
التفضيل هو الزيادة في فرد ما من افراد المصدر ولذا جاز ان يقال
مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم من زيد في الطب كذا
ذكره الش في تعليقاته على شرح التجريد وفيه نظر اذ قد صرح صاحب
المفتاح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصادر
الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول بان المصدر
المعتبر في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع
فالخلاف في ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره الشارح
او الطبيعة من حيث هي هي كما اختاره سيد المحققين قدس سره فيما
عدا المصادر المذكورة وقد يوجه اطلاق الافضل على ابي بكر بمعنى
اكثر الثواب بانه اذا اتصف شيء ما من الفضل بالزيادة اتصف
الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة لان اتصاف فرد شيء بصفة مستلزم
لاتصافه بها والا لما اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والطب
علم صدق ان زيدا زائد على عمرو في العلم فان قلت وان سلم
ان اتصاف فرد بالزيادة مستلزم لاتصاف الطبيعة بها لكن صيغة
التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي هي لا الزيادة الثابتة
من قبل فردها قلت ان المصحح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا
للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الثابتة للطبيعة
ومن ثم عبنا فعليه البيان قوله والذي وقع بخلاف فيه او دفع لما
اورد عليه من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض ومنع
كل فرقة اطلاق الافضل على غير من اعتقده افضل غير مستقيم على
تقدير ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما
ووجه الدفع على ما في الحواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من
حيث الصواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد
من اهل السنة رجحان علي كما في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل و[illegible]

بن حنيفة انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي عليه السلام قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخفت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت
فقال انا انا رجل من المسلمين وقد بنى على ذلك تفضيل ابي بكر ثم عمر على
سنة الكوفة الصفة ومن اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الاربعة
المهديين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعليه بكتاب الصواعق في الرد على
الرفضة والزنادقة للشيخ الامام افضل المحدثين شهاب الدين احمد بن حجر
الهيتمي روح الله روحه وجعل في اعلى غرف الجنان فتوحه فانه بين
فيه بيانا يندفع منه شبه هؤلاء الاراذل الذين يدعون انهم
شيعة علي حاشاهم من ذلك انما هم شيعة ابليس فانه استولى
على عقولهم واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون فالحمد
لله الذي جعلنا ممن ابقى محبة الصحابة في قلبه اذ صح ان الله
اذا اراد الخير باحد القى في قلبه محبة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

وقف سلطان السلاطين حجة الحق على الخلق بالبرهان السلطان المظفر ابن السلطان
ابن السلطان السلطان ابو الفتح عثمان خان ابن
مصطفى خان صانه الله عز وجل جوهر ذاته عن الاعراض
والعلل وانا الداعي الفقير الحاج ابراهيم حنيف
المفتش باوقاف الحرمين
الشريفين
غفر له

ابراهيم حنيف